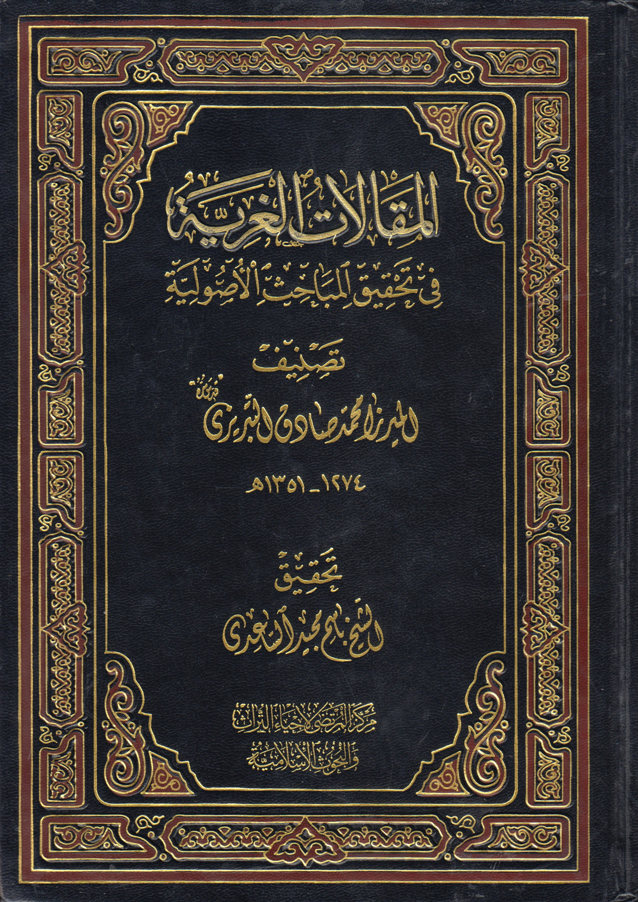

المقالات الغرية
في تحقيق المباحث الأصولية
تصنيف
الميرزا محمد صادق التبريزي قدس سره
١٢٧٤ ـ ١٣٥١هـ
تحقيق
الشيخ ربيع مجيد الساعدي
مركز المرتضى لإحياء التراث
والبحوث الإسلامية


المقالات الغرية
في تحقيق المباحث الأصولية



تصنيف

الميرزا محمد صادق التبريزي قدس سره

١٢٧٤ـ ١٣٥١هـ

تحقيق

الشيخ باسم مجيد الساعدي



اسم الكتاب:.......................المقالات الغرية في تحقيق المباحث الأصولية.

المؤلف:...............................الميرزا محمد صادق أقا التبريزي قدس سره.

تحقيق: ....الشيخ باسم مجيد الساعدي.

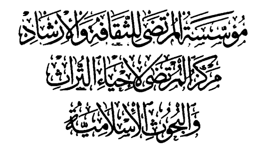
الناشر:.................. مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية.

المطبعة: .... دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

الطبعة: ....الأولى.

عدد النسخ: ....١٠٠٠.

تاريخ الطبع: ....١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.



توزيع

دار المرتضى للنشر

العراق- النجف الأشرف- نهاية شارع الرسول- موبايل ٠٧٧١١١٩٦٨٦٨ - ٠٧٨٠٨٧٠٧٧٩٧٠

صندوق البريد: ٣٦٥ النجف الأشرف/ E-mail: murtadha@almurtadva.org

مقدمة المركز



الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

تفتخر الأمم وتعتز بالعظماء من علمائها ومفكريها الذين كرسوا حياتهم للنهوض بالأمة في مجال العلم والعمل و الجهاد.

والمؤسسة العلمية الشيّعية على طول تاريخها انجبت علماء افذاذا تركوا بصماتهم العلمية الواضحة من خلال مؤلفاتهم وكتبهم ورسائلهم في مجالات شتى والتي ملأت المكتبات وما زال طلبة الحوزة يتداولونها بالبحث والدراسة.

ورغم ما نجده اليوم من هذا التراث الضخم إلا إننا نرى في المقابل تراثا مهما وليس بالقليل لم يرَ النور لحد الآن وما زال قابعا في رفوف المكتبات والأقراص المدمجة لا لتقصير في المؤسسات المتصدية لذلك لا سامح الله، ولكنه كثير وإخراجه بالحُلة الجديدة يحتاج إلى الكثير من الوقت والجهد، فضلا عن مراعاة الأولوية في اختيار الكتب.

ولذا وجدنا من المناسب أن يتحمل مركز المرتضى جزءا من هذه المسؤولية ويخرج إلى النور ما يتمكن من إخراجه.

ولما كان لعلم الأصول الدور المهم في عملية استنباط المسائل الفقهية وقع الاختيار على كتاب المقالات الغرية للميرزا محمد صادق التبريزي قدس الله نفسه

الزكية - وهو من الكتب الأصولية- وارتأى المركز أن يتبناه.

وبهمة جناب الشيخ باسم مجيد الساعدي الذي تصدى لتحقيقه وبمساعدة كادر المركز كان هذ النتاج.

نسأل الله تعالى أن يتقبل منا، وأن يوفقنا لمزيد من العمل والإنتاج خدمة لمذهبنا ووفاء لعلمائنا...

مركز المرتضى لإحياء التراث

والبحوث الإسلامية

النجف الأشرف ١٤٣٧

مقدمة التحقيق



الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على محمد وآله النجباء، والعن اللهم أعدائهم أبدا.

وبعد:

سُنّة العلوم والفنون أنْ تبدأ بأفكار بسيطة ثم تنمو وتتطور على أيدي العلماء حتى تصل إلى ذروة مجدها وكمال قواعدها، ولم يتخلّف أصول الفقه عن هذا السُنّة، فقد كانت بداية نشأته عبارة عن أحاديث أئمة آل البيت صلوات الله عليهم التي علّموها لشيعتهم وأصحابهم، فتجدهم صلوات الله عليهم تارة يُعلّمون ويدربون شيعتهم على استنباط الحكم الشرعي من مظانه، وأخرى يملون الخطوط العريضة للقواعد الأصولية، كالبراءة الشرعية، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الحل، وقاعدة اليد، وقاعدة سوق المسلمين، وعلاج الخبرين المتعارضين وغير ذلك[1]، حتى ألف بعض العلماء كتباً أصولية على غرار الكتب الأصولية المتداولة، ولكن مستندة إلى الروايات المأخوذة عن الأئمةعليهم السلام، أمثال:

- الأصول الأصيلة المستفادة من الكتاب والسُنّة، للمحدث محمد بن مرتضى المدعو بمحسن والملقب بالفيض الكاشاني (المتوفى ١٠٩١هـ).

- الأصول المهمة في أصول الأئمة، للمحدث الجليل محمد بن الحسن الحر

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٣٦.

العاملي (المتوفى ١١٠٤) مشتمل على القواعد الكلية المنصوصة في الأصلين - أي أصول الفقه وأصول الدين - والفقه والطب والنوادر.

- الأصول الأصيلة والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية، للسيّد عبد الله بن محمد رضا شبّر (المتوفى١٢٤٢) جمع فيه المهمات من المسائل الأصولية المنصوصة في الآيات والرويات.

- أصول آل الرسول، وهو في استخراج أبواب أصول الفقه من روايات أهل البيت عليهم السلام، للسيّد ميرزا محمد هاشم الخوانساري (المتوفى ١٣١٨).

وعند ملاحظة هذه الكتب يجد القارئ أن كثيراً من القواعد الأصولية قد ورد فيها نصوص من أئمة أهل البيت عليهم السلام[1].

من ثم تطور علم أصول الفقه على مرّ السنين، في كُلّ عصر تجد من العلماء من شمّر عن ساعديه ولون القراطيس بثمار أفكاره، فتارة تجد رسالة مختصرة، وأخرى كتاباً مطولاً، وتظافرت الجهود في حلقات الدرس، والأجيال تتعاقب بين متمم ومنقح للأفكار والنظريات الأصولية، حتى غدت البذرة التي زرعها آل بيت العصمة صلوات الله عليهم في عقول كافلي أيتامهم شجرة تسر الناظرين وتغيض الحاقدين، وما زالت بنمو مطرّد برعاية ولي الله الحجة بن الحسن عجل الله فرجه، وستستمر إن شاء الله أمانة في أعناق العلماء حتى يتسلّمها الإمام الغائب صلوات الله عليه وعجل فرجه.

وبما ان المحققين والمؤلفين قد أشبعوا البحث عن الجوانب الفنية لعلم الأصول من تعريفه، وموضوعه، وتأريخه، وغيرها من النكات والدقائق العلمية والفنية فالأنسب الاقتصار على ذكر أهم علماء الأصول وكتبهم عبر العصور، ثم ليّ عنان القلم إلى بيان بعض أحوال كتاب المقالات الغرية ومصنفه قدس سره.

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة١: ٣٦.

فهرس لأسماء بعض العلماء ممن صنف في الأصول

١- هشام بن الحكم، أبو محمد، مولى كندة، وكان ينزل بني شيبان بالكوفة، انتقل إلى بغداد سنة (١٩٩) ويقال: إنه في هذه السنة مات، وهو ممن تشرف بصحبة الإمامين الصادق والكاظم صلوات الله عليهما، ومن كتبه (كتب الألفاظ)[1].

(١) انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٣٣.

وكتاب هشام رضوان الله عليه خير دليل على أن الشيعة الإمامية هم أصحاب السبق في التصنيف في علم أصول الفقه؛ لأن من ادعى غير ذلك قال: بأن الشافعي هو من صنف أولاً، لكن فاتهم بأنه توفي بعد سنة ٢٠٤ [انظر: تقريب التهذيب٢: ٥٣]، نعم بعضهم قال: بأن هشاماً رضوان الله عليه لم يألفا كتاباً مستقلا، بل كان كتابه عبارة عن أمالي أئمة آل البيت صلوات الله عليهم، وأيضاً غير مستوعب لمباحث الأصول، بل هو في مسائل معيّنة.

وهذا الكلام يرد بعينه على الشافعي حيث أنه كان مكمّلاً لما توصل له أسلافه، ولم يكن مبدعاً. وأيضاً أن كتابه مجموعة من الأمالي التي ألقاها في مجالس متعددة كما يشهد على ذاك عبارة (قال الشافعي) التي وردت في كثير من أبواب وفصول كتابه، وهو ما توصل له محقق الرسالة (أحمد شاكر)، وأيضاً «لم تكن المواضيع المطروحة في (الرِّسالة) أبحاثاً مستقلة -كما هو الشائع في التصانيف الأُصولية في الأدوار اللاحقة- وإنّما طرح الشافعي أبحاثه في إطار الكتاب والسُّنة، ويتضح لنا حقيقة أسلوبه بملاحظة عناوين الأبواب في (الرِّسالة) مثل:

(باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص)، و(باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخاصّ) و(باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاصّ) وغيرها.

واخيراً: لم يكن كتاب الرسالة كتاباً أصولياً -على رغم مما اشتهر- إنما هو «مجموعة خليطة من مباحث في علم الأُصول وغيره وليس فيها غلبة للمباحث الأُصولية على غيرها، مثلاً يمكن أن نقرأ هذه العناوين فيها:

(باب فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها)، و(باب ما أمر الله من طاعة رسوله)، و(باب ما أبان لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحى إليه وما شهد له به من اتّباع ما أمر به ومن هداه وإنه هادٍ لمن اتبعه)، و(باب فرض الصلاة الّذي دل الكتاب ثم السُّنة على من تزول عنه بالعذر وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية)، و(باب الفرائِض التي أنزله

٢- أبو محمد يونس بن عبد الرحمن مولى علي بن يقطين بن موسى، مولى بني أسد، ولد في أيام هشام بن عبد الملك، وتشرف برؤية الإمام الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليهما بين الصفا والمروة، ولم يرو عنه، وروى عن الإمام الكاظم موسى بن جعفر وابنه الإمام الرضا علي بن موسى صلوات الله عليهم، وكان الإمام الرضا صلوات الله عليه يشير إليه في العلم والفتيا، له (كتاب علل الحديث)[١]، وهو قريب من باب التعادل والترجيح في الكتب الأُصولية[٢]، توفي سنة ٢٠٨ [٣].

٣- أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، ابن أخت أبي سهل بن نوبخت، له في أصول الفقه (كتاب حجية الأخبار أو - كما أسماه النجاشي - في خبر الواحد والعمل به)، وكتاب (الخصوص والعموم)[٤]، المتوفى (حدود ٣١٠)[٥].

٤- إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت[٦]، كان شيخ المتكلمين

الله نصاً)، و(الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسول الله معها)، و(جُمل الفرائض)، و(في الزّكاة)، و(في الحجّ)، و(في العدد)، و(في محرمات النساء)، و(في محرمات الطعام)، وغيرها من العناوين، وفي الحقيقة يمكن عدّ (الرسالة) خليطاً من أبحاث أُصولية، وكلامية، وفروع فقهية، وآيات الأحكام وتفسيرها». راجع مقدمة تحقيق كتاب العدّة في أصول الفقه لشيخ الطائفة تتمُّ صفحة ٥٥، عنوان دور الشيعة تأسيس علم أصول الفقه، تحقيق الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي.

(١) انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٤٦.

(٢) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء١: ٤٢٦.

(٣) خلاصة الأقوال: ٢٩٦.

(٤) انظر: الذريعة٦: ٢٧٠، و٧: ١٧٦.

(٥) انظر: الذريعة ٤: ٤٥٥.

(٦) نوبخت بضم النون وسكون الواو وفتح الباء وسكون الخاء لفظ فارسي مركب من كلمتين (نو) أي الجديد (وبخت) أي الحظ فلما استعملته العرب ضموا النون لمناسبة الواو وقد ينطقونه بالفتح على الأصل وقد يقلبون الواو ياء يقولون نيبخت كما قالوا في نوروز نيروز . وآل نوبخت طائفة كبيرة خرج منها جماعات كثيرة من العلماء والأدباء والمنجمين والفلاسفة والمتكلمين والكتاب والحكام والأمراء وكانت لهم مكانة وتقدم في دولة بنى العباس وأصلهم من الفرس،

من أصحابنا وغيرهم، له (كتاب الخصوص والعموم والأسماء والاحكام)[١] و(كتاب في نقض الاجتهاد بالرأي)[٢]، أو (إبطال القياس) توفي سنة (٣١١)[٣].

٥- الحسن بن علي بن أبي عقيل أبو محمد العماني الحذّاء (المعاصر للكليني المتوفي سنة (٣٢٨هـ))، وهو أول من هذب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى[٤]، له كتاب (المتمسك بحبل آل الرسول) وهو كما يقول الشيخ في الفهرست: في الفقه وغيره[٥]، وقد نقل آراءه العلّامة في (مختلف الشيعة) في جميع أبواب الفقه، وهذا يكشف عن أنّ الكتاب المذكور كُتِبَ على أساس الاستنباط، وردّ الفروع إلى الأصول، والخروج عن دائرة ألفاظ الحديث، عملاً بقول الصادق عليه السلام: علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع[٦].

٦- أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي[٧] (المتوفي سنة ٣٨١) هو

وأول من أسلم منهم جدهم نوبخت الذي ينسبون إليه وهو من عشيرة گيوبن گودرز، الكنى والألقاب١: ٩٥.

(١) انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٢. وقد جاء في المقدمة من موسوعة طبقات الفقهاء١: ٤٢٦ بان له رحمه الله كتابين في الأصول (كتاب الخصوص والعموم) و(كتاب الأسماء والاحكام) لا انهما كتاب واحد.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة١: ٥٧.

(٣) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء١: ٤٢٦.

(٤) انظر: الفوائد الرجالية٢: ٢١١.

(٥) الفهرست: ١٠٧.

(٦) تذكرة الأعيان: ٧٠، والحديث نقله عن السرائر قسم المستطرفات: ٤٧٧ في ما أورده من جامع البزنطي، غير إنا بعد مراجعة المصدر وجدنا لفظ الحديث المروي عن الصادق صلوات الله عليه هو «عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **(إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا)**»، وما أُثبت في تذكرة الأعيان فهو عن الرضا صلوات الله عليه. انظر: مستطرفات السرائر (باب النوادر) مستطرفات جامع البزنطي: ٩٧، حديث رقم ٢٢، و٢٣.

(٧) وإنّما قيل له الإسكافي منسوب إلى إسكاف، وهي مدينة النهروانات، وبنو الجنيد متقدموها

ممن اقتفى خطى ابن أبي عقيل في استعمال النظر في الفقه والبحث عن الفروع والأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى[1]، له: «الأفهام لأصول الاحكام»، وقد تعرض رحمه الله في كتبه الفقهية للمسائل الأصولية كما في «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، وكان يستدل في بعضها بطرق الإمامية وطرق مخالفيهم[2].

٧- الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن النعمان بن سعيد بن جبير -التابعي المعروف-، المولد يوم ١١من ذي القعدة سنة ٣٣٦، والمتوفى رضي الله عنه ليلة الجمعة في شهر رمضان سنة٤١٣ [3]، له رسالة جامعة مختصرة سماها «التذكرة بأصول الفقه»، غير أن الدهر اعدمها ولم يصلنا منها إلّا مختصرها الذي حفظه تلميذه الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي «المتوفى في شهر ربيع الآخر سنة٤٤٩»[4] في كتابه «كنز الفوائد»[5]، وطبعت بصورة مستقلة أيضا[6].

قديماً من أيّام كسرى، وحين ملك المسلمون العراق في أيّام عمر بن الخطاب فأقرهم عمر على تقدّم المواضع، والجنيد هو الذي عمل الشاذروان على النهروانات في أيّام كسرى... والمدينة يقال لها إسكاف بني الجنيد، السرائر٢: ١١٥.

(١) انظر: الفوائد الرجالية٢: ٢٢٠.

(٢) انظر: الذريعة٤: ٥١٠.

(٣) انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة «رجال النجاشي»: ٣٩٩.

(٤) انظر: تعليقة أمل الآمل: ٢٨٨.

(٥) يشرع القاضي الكراجكي قدس سره بإدراج ما اختصره في كتابه «كنز الفوائد» قائلًا في ص ١٨٦: ««مختصر التذكرة بأصول الفقه» استخرجته لبعض الأخوان من كتاب شيخنا المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رضي الله عنه وقدس سره»، إلى أن يقول في ص ١٩٤: «وقد أثبت لك -أيدك الله- جهل ما سألت في إثباته، وأوردته مجرداً من حججه ودلالته ليكون تذكرة لك بالمعتقد -كما ذكرت- ولم أتعد فيه مضمون كتاب شيخنا المفيد رحمه الله حسبما طلبت والحمد لله أهل الجود والإفضال وصلاته على سيدنا محمد رسوله المنقذ بهدايته من الضلال وعلى آله الطاهرين أولي الرفعة والجلال».

(٦) انظر: الموسوعة الفقهية الميسرة١: ٨٥.

٨- الشريف المرتضى علم الهدى السيّد أبو القاسم علي بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم، (المولود في رجب سنة ٣٥٥، والمتوفى في شهر ربيع الأول سنة٤٣٦)[١]، من كتبه في علم أصول الفقه:

كتاب (الذريعة إلى أصول الشريعة)، و(مسائل الخلاف في الأصول) وهو غير تام كما قال الشيخ[٢]، و(رسالة في طريقة الاستدلال)، وكتاب (المنع من العمل بأخبار الآحاد) وتعرف بـ(المسائل التبانية)[٣]، ورسالة أخرى (في المنع من العمل بخبر الواحد)[٤].

٩- سَلّار بن عبد العزيز الدَيلَمِي، أبو يَعلَى قدس الله روحه، (المتوفى في صفر سنة ٤٤٨)[٥]، له (التقريب في أصول الفقه)[٦].

١٠- شيخ الطائفة الطوسي محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر، (المولود في شهر رمضان سنة ٣٨٥، والمتوفى ليلة الإثنين ٢٢ من المحرم سنة ٤٦٠)[٧]، له كتاب (العدّة في أصول الفقه)[٨].

١١- السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي، أبو المكارم، (المتوفى سنة

---

(١) انظر: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: ٤٥٨.

(٢) انظر: الفهرست: ١٦٤.

(٣) وهي أجوبة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الملك التبان فيما عمله في انتصار حجية الأخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السيّد القول فيها، انظر: الفوائد الرجالية٣: ١٤٤.

(٤) الفوائد الرجالية٣: ١٤٤.

(٥) وقيل إنه توفى ٦ شهر رمضان سنة ٤٦٣، وقبره في قرية خسرو شاه من قرى تبريز، انظر: الكنى والألقاب٢: ٢٣٨.

(٦) انظر: الخلاصة: ١٦٧.

(٧) انظر: الخلاصة: ٢٤٩.

(٨) انظر: فهرست أسماء مصنفي الشيعة (رجال النجاشي): ٤٠٣.

٥٨٥»، له: «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع»[١].

١٢- الشيخ سديد الدين محمود بن على بن الحسن الحمصي الرازي، «المتوفى بعد سنة٥٨٣»[٢]، له: «المصادر في أصول الفقه»، و«التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح»[٣].

١٣- المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا الهذلي الحلي، أبو القاسم «المولود سنة ٦٠٢، والمتوفى سنة ٦٧٦»، من كتبه في الأصول: «المعارج في أُصول الفقه»، و«نهج الوصول إلى معرفة علم الأُصول»[٤].

١٤- العلّامة الحلي الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، أبو منصور الحلي، «المولد سنة٦٤٨، والمتوفى ليلة السبت ١١ المحرم ٧٢٦»، من كتبه الأصولية: «نهاية الوصول إلى علم الأصول»، و«تهذيب الوصول إلى علم الأصول»، و«مبادئ الوصول إلى علم الأصول»، و«نهج الوصول إلى علم الأصول»، و«منتهى الوصول إلى علمي الأصول»، و«غاية الوصول»، و«إيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤول»، و«الأمل في علمي الأصول والجدل»، وهو شرح مختصر الأصول لابن الحاجب، و«النكت البديعة في تحرير الذريعة»[٥].

١٥- عميد الدين عبد المطلب بن أبي الفوارس بن محمد بن علي بن محمد الأعرجي الحسيني ابن أُخت العلاّمة الحلّي «المتوفّى سنة٧٥٤»، له في الأصول «منية اللبيب في شرح التهذيب»[٦].

١٦- السيّد ضياء الدين عبد الله بن أبي الفوارس بن محمد بن علي بن محمد الأعرجي الحسيني ابن أُخت العلاّمة الحلّي، «كان حياً سنة ٧٤٠»، له في الأصول

---

(١) انظر: الكنى والألقاب١: ٢٩٩.

(٢) انظر: الذريعة ٢: ٣١٨.

(٣) انظر: فهرست منتجب الدين: ١٠٧.

(٤) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٣١.

(٥) انظر: الفوائد الرجالية٢: ٢٥٧.

(٦) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٣٣.

شرح على كتاب تهذيب الأُصول لخاله وأسماه «النقول في تهذيب الأُصول»، وقام الشهيد بالجمع بين شرحي السيّد عميد الدين وأخية المترجم له وأسماه جامع البين، الجامع بين شرحي الأخوين[1].

١٧- فخر المحققين، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، «المولود ليلة ٢٠ جمادى الأولى١ سنة ٦٨٢، والمتوفى ليلة ٢٥ جمادى الآخرة ٢سنة ٧٧١»، من كتبه في الأصول: «شرح تهذيب الأصول الموسوم بغاية السؤل»، و«شرح مبادئ الأصول»[2].

١٨- الشيخ الحسن ابن الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد الشامي العاملي الجبعي، «المتوفى سنة ١٠١١» له معالم الدين في أصول الفقه وهو مقدمة لكتابة «معالم الدين وملاذ المجتهدين» [3].

١٩- الفاضل التوني، المولى عبد الله بن محمد التوني[4] والبشروي[5]، «المتوفى سنة ١٠٧١» له في الأصول: «الوافية في أصول الفقه»[6].

٢٠- السيّد حسين بن محمد الخوانساري، «المتوفى سنة ١٠٩٨»، له «مشارق الشموس في شرح الدروس» وهو يشتمل على أغلب القواعد الأُصولية والضوابط الاجتهادية، طرح فيه أفكاراً أصولية بلون فلسفي[7].

٢١- محمد بن الحسن الشيرواني « المتوفى ١٠٩٨»، من كتبه في الأصول: «حاشية

---

(١) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٣٣.

(٢) انظر: الكنى والألقاب٣: ١٦.

(٣) انظر: الفوائد الرجالية٢: ١٩٥.

(٤) التوني بضم التاء المثناة ثم الواو الساكنة نسبة إلى تون وهي بلدة من بلاد قهستان بخراسان، وبها قلعة لملاحدة الإسماعيلية، الكنى والألقاب٢: ١٢٧.

(٥) البشروي نسبة إلى بشرويه وهي قرية من أعمال تون، المصدر نفسه.

(٦) انظر: الكنى والألقاب٢: ١٢٧.

(٧) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٣٩.

على شرح المختصر للعضدي»[١].

٢٢- جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري (المتوفى سنة ١١٢١ أو ١١٢٥)، له: «تعليقة على شرح مختصر الأُصول للعضدي»[٢].

٢٣- الأستاذ الأكبر، الوحيد البهبهاني محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني الأصفهاني، (المولود سنة ١١١٨، والمتوفى سنة ١٢٠٦)، له في الأصول: «رسائل أصولية»، و«الفوائد الأصولية القديمة والجديدة»[٣].

٢٤- الشيخ جعفر بن خضر بن يحيى بن سيف الدين الجناجي النجفي، كاشف الغطاء، (المولود سنة ١١٥٦، والمتوفى سنة ١٢٢٧)[٤]، له في الأصول: «غاية المأمول في علم الأصول»[٥].

٢٥- السيّد محسن بن الحسن بن مرتضى الكاظمي الأعرجي (المولود سنة ١١٣٠، والمتوفى سنة ١٢٢٧)، له «المحصول في علم الأصول»[٦].

٢٦- محمد جواد العاملي الحسيني الشقرائي النجفي(المولود سنة١١٦٠، والمتوفى سنة ١٢٢٨)[٧]، له «حاشية على تهذيب الأصول»[٨]، و«شرح الوافية في أصول الفقه»، «رسالة في أصل البراءة»[٩].

٢٧- الشيخ أبو القاسم بن حسن القمي الشفتي الجيلاني، (المولود سنة ١١٥٢،

---

(١) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة)١: ٤٣٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: فهرس التراث٢: ٩٥.

(٤) انظر: فهرس التراث٢: ١٠٤.

(٥) انظر: معجم المؤلفين٣: ١٣٩.

(٦) انظر: فهرس التراث٢: ١٠٦.

(٧) انظر: المصدر نفسه: ١٠٧.

(٨) انظر: معجم المؤلفين٩: ١٦٦.

(٩) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء١٣: ٥٦٢.

والمتوفى سنة ١٢٣١) من كتبه (القوانين المحكمة في الأصول)[١].

٢٨- السيّد علي بن محمد بن علي الطباطبائي (المولود سنة ١١٦١، والمتوفى سنة ١٢٣١) له في الأصول: (رسالة في الإجماع والاستصحاب) و(تعليقة على معالم الدين)، و(تعليقة على مبادئ الوصول إلى علم الأُصول)[٢].

٢٩- السيّد صدر الدين محمد بن صالح بن محمد بن شرف الدين إبراهيم بن زين العابدين الموسوي، العاملي الكاظمي، الأصفهاني، (المولود سنة ١١٩٣، والمتوفى سنة ١٢٦٤)، من كتبه (القسطاس المستقيم في أصول الفقه)، و(رسالة في حجّية الظن)[٣].

٣٠- الشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم الطهراني الأصفهاني (المتوفى يوم الجمعة منتصف شوال ١٢٤٨)، له هداية المسترشدين في شرح معالم الدين[٤].

٣١- السيّد عبد الفتاح بن علي الحسيني المراغي، (المتوفى ١٢٥٠)، له (عناوين الأصول)[٥].

٣٢- محمد حسين بن عبد الرحيم الأصفهاني الطهراني الحائري، أخو صاحب هداية المسترشدين، (المتوفى سنة ١٢٥٤)، له (الفصول الغروية في الأصول الفقهية)[٦].

٣٣- الشيخ الجليل محمد شريف الآملي المازندراني المعروف بشريف العلماء (المتوفى سنة ١٢٤٥)، له رسالة (جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط)[٧].

---

(١) انظر: فهرس التراث٢: ١٠٩.

(٢) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة)١: ٤٤١.

(٣) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء١٣: ٤٦٧.

(٤) انظر: فهرس التراث٢: ١٢٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ١٢٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ١٣١.

(٧) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة)١: ٤٤٢.

٣٤- الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري «المولود سنة ١٢١٤، والمتوفى سنة ١٢٨١»، له: «فرائد الأُصول»[١]، و«الحاشية على استصحاب القوانين».

٣٥- السيّد محمد حسن بن محمود بن إسماعيل الحسيني، المجدد الشيرازي «المولود سنة ١٢٢٤، والمتوفى سنة ١٣١٢»، له: «رسالة في اجتماع الأمر والنهي»، و«تلخيص إفادات أُستاذه الأنصاري»، و«رسالة في المشتق»[٢].

٣٦- السيّد محمد حسين الشهرستاني «المولود سنة ١٢٥٥، والمتوفى سنة ١٣١٥» له «غاية المأمول في علم الأصول»، وهو تقريرات أستاذه الأردكاني[٣].

٣٧- الميرزا محمد هاشم بن الميرزا زين العابدين بن جعفر بن حسين بن جعفر الكبير الموسوي الخوانساري الأصفهاني المعروف بچهارسوقي «المتوفى سنة ١٣١٨»، له «مجموعة مجمع الفوائد ومخزن الفرائد».

٣٨- الشيخ محمد هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي «المتوفى ليلة الأربعاء ١٠ شوال ١٣٢١»، له: «الإتقان في أصول الفقه»، و«الأصول الحديثة في مباحث الألفاظ»، «محجة العلماء في أصول الفقه»[٤].

٣٩- المحقّق الكبير الشيخ محمد كاظم الخراساني «المولود سنة ١٢٥٥، المتوفى سنة ١٣٢٩»، له «كفاية الأُصول»[٥].

٤٠- الميرزا محمد صادق التبريزي «المولود سنة ١٢٧٤، والمتوفى سنة ١٣٥١»، له «رسالة في المشتقات»، و«المقالات الغرية في المباحث الأصولية» وهو الكتاب الذي نقدم له.

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٤٤.

(٢) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٤٢.

(٣) انظر: فهرس التراث٢: ٢٢٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٢٣٩

(٥) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء «المقدمة»١: ٤٤٥.

ترجمة العلّامة الميرزا صادق التبريزيﷺ

هو الشيخ الميرزا محمد صادق آقا بن المولى ميرزا محمد الملقب ببالا مجتهد ابن المولى محمد علي المجتهد القره داغي التبريزي[١]. والقره داغي نسبة إلى ناحية في تبريز[٢].

كان مولده‌ﷺ في تبريز سنة ١٢٧٤ للهجرة الشريفة ونشأ بها، وقرأ على والده -العلامة الجليل- المبادئ، وأتقن مقدمات العلوم[٣]، وكانﷺ إنساناً سوياً، متناسب الأعضاء حسن الخَلق والخُلق، والعشرة، حكيماً، حليماً، كريماً، وقوراً، قوي القلب، صبوراً في الشدائد والملمات، متصلباً في الدين، عالماً فاضلاً، صاحب ذكاء وفطنة غريزية، فقيهاً مجتهداً متبحراً في المنقول والمعقول، وسائر العلوم، شاعراً مقلاً في الشعر لاشتغاله في الفقه، جيد الخط والربط تحريراً ونسخاً، ذا سلطة ومهارة في الصنائع والعلوم، ولكن يصرف وقته في الفقه، وكان ذا عشيرة نبيلة أصيلة في بلدة تبريز هو وآباءه الكرام إلى الدرجة السابعة[٤].

---

(١) طبقات أعلام الشيعة ١٤ (نقباء البشر ٢): ٨٧٣.

(٢) الذريعة ٢١: ٥٧.

(٣) طبقات أعلام الشيعة ١٤ (نقباء البشر ٢): ٨٧٣.

(٤) تبيان صادق: ٥٣١، والترجمة بقلم نجله الشيخ جواد.

هجرته تتُّل إلى النجف الأشرف، وأساتذته

وفي سنة ١٢٩١ هاجر إلى النجف الأشرف مع أخيه الميرزا محسن الذي توفي بعد المترجم له بـ ثمانية وخمسين يوماً، وكان أكبر منه[١]، وكان المترجم له يبلغ من العمر ١٧ سنة. فحضر درس المولى محمد الفاضل الإيرواني (المتوفى سنة ١٣٠٦)[٢]، والشيخ محمد حسن المامقاني (المولود في ١٢٣٨ والمتوفى في ١٣٢٣)[٣]، والمولى محمد الفاضل الشربياني (المولود في١٢٤٨ والمتوفى في ١٣٢٢)[٤]، وكما حضر في كربلاء المقدسة عند الشيخ حسين الفاضل الأردكاني (المولود في ١٢٣٥ والمتوفى في ١٣٠٢)[٥]، ولازم دروس هؤلاء الأعاظم حتى بلغ في الفقه والأصول درجة رفيعة ومكانة سامية، وأصاب بها خبرة وبراعة، وشهد له بذلك أساتذته والمقدمون من رجال الدين، ووجوه الطائفة[٦]، وفي أواخره لازم الشيخ هادي الطهراني (المولود في ١٢٥٣ والمتوفى ١٣٢١)[٧]، ومنه أخذ مشربه الأصولي[٨].

المصنف تتُّل شاعراً

كان رضوان الله عليه شاعراً مقلاً في الشعر وذلك لاشتغاله بالفقه[٩]، ومن شعره ما ذكره الميرزا الأميني في كتابه (شهداء الفضيلة) وهو رثاء الميرزا عبد الكريم التبريزي الشهيد في قضية المشروطة مع ابنه في يوم النوروز وهي:

---

(١) الذريعة٣: ٣٣٤.

(٢) الكنى والألقاب٣: ٨.

(٣) انظر: فهرس التراث٢: ٢٤٤.

(٤) انظر: الأعلام٦: ٣٣١.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة١٤ (نقباء البشر٢) ١٣: ٨٧٣، وفهرس التراث٢: ١٩٨.

(٦) انظر: طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر٢)١٣: ٨٧٣، وتبيان صادق ٥٣١.

(٧) انظر: طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر٢)١٣: ٨٧٣، وفهرس التراث٢: ١٧٢.

(٨) مرآة الكتب٣: ١٠.

(٩) تبيان صادق:٥٣١.

أكـذا يهـد الكفـر ديـن محمـد

والمسـلمون بمنظـر وبمشـهد

ويعيث بالإسـلام طـارق غدره

إذ لاح يودي بإمام الأوحد

أودى بمنتجـع المـكارم والهدى

وسليلة الفرع الكريم المحتد

مـن بيـت علـم شـيدت أركانه

بمعالم موروثة من احمد

وجمال أهل العصر أطيب عنصر

وافى بمنقطع العلى والسؤدد

ومفاخر قد عانقت صدر السـما

في طلعة كالكوكب المتوقد

ومطـوق الأعنـاق بالمنن الجسـا

م مثقلا أكتافهم بالعسجد

يـأوي الـزمـان لظله ذلاً كما

يـأوي إلى جنح الدجا ليهجد

الـديـن والـدنـيـا لقتلهما غـدا

قـفـراً كـرسـم المـنـزل المتأبد

الله اي رزيــة رزئ الأنـا
م بها بعيد بل بيوم أنكد
من بعده العليـاء غـار بحارها
ودموع أنجم فلكها لم تجمد
مـن للأرامـل واليتامـى بعـده
أم مـن يقـوم بحاجة المستنجد
مـن ذا يعظـم للإلـه شـعائراً
في ارضـه ويصونهـا مـن ملحد
ويقـوم الإسـلام يرفـع للسـماء
راياتـه في محشـد أو مشـهد
مـن ذا يناجـي الله في الظلماء أو
من ذا لمحراب الصلاة ومسـجد
فقدوه فقد الأرض هاطل وبلها
فدموعهـم تجري بقلـب مكمد
تبكـي السـماء عليه بالعـين التي
كانـت بهـا تبكي عـلى ابن محمد
وسـليلة في جنبـه متضمخـاً
بـدم النبـوة بـل بمهجـة احمـد

قتـلا كـما قتل الحسـين وشـبله

بمريـش ومسـدد ومهنـد[١]

المصنف في تبريز

ثم قفل في سنة١٣٢١ عائداً إلى تبريز، واشتغل فيها بالدرس وإقامة الجماعة والوعظ والخطابة، وصار مرجعاً لتقليد العامة في آذربيجان وفي غيرها وملجأً في أمور دينهم ودنياهم[٢]، لكن لم يدم هذا طويلًا حتى اندلعت فتنة المشروطة الثانية في سنة١٣٢٤هـ[٣]، وصار ما صار، فقد كان بعض علماء الدين منظّراً لها محرضاً الناس عليها، حتى حان قطاف ثمارها وإذا به حنظل، عصارته سم زعاف، لا منفعة مرجوة منه[٤]، وأي منفعة والعلماء الذين سهروا الليالي وتحملوا المشاق، ارتقوا -وباسم المشروطة- سلالم المجد بين متدلٍ من مشنقته، أو متشحطٍ بدمه[٥].

وكان الميرزا التبريزي (قدس سره) من الواقفين بوجه المغرضين، فهيجوا عليه العامة، وآذوه (قدس سره) -وباقي العلماء رضوان الله عليهم- بأنواع الأذى وهتكوه بأشكال

---

(١) شهداء الفضيلة: ٣٣٥.

(٢) انظر: تبيان صادق ٥٣١.

(٣) انظر: تبيان صادق ٥٣١.

(٤) مما ينقل عن السيّد محمد الطباطبائي (قدس سره) بعد أن ندم على تحريكه الثورة أنه قال: سكبناه خلّا فصار خمراً، وأيضاً: لم نفعل شيئاً سوى أننا استبدلنا استبداداً باستبداد. انظر هامش رقم (١) من ص١٤٧ من مستدركات أعيان الشيعة.

(٥) بعض من كتب عن المشروطة في اللغة العربية حاول أن يجعلها من نتاج المتأثرين بالثقافة الغربية، وصادر جهود علماء الدين ومتديني إيران، وأفضل منْ تناولها ممن كتب في اللغة العربية -بحسب تتبعي البسيط- هو السيّد حسن الأمين في كتابه مستدركات أعيان الشيعة أثناء ترجمة العلماء لا في بحث مستقل. ولا فائدة من إطالة الكلام هنا عمّا جرى في تلكم الأيام السوداء.

الهتك، من ثم هددوه بالقتل[١].

المصنف شريداً

وبعد تراكم ظلمات الفتن، وصار أهل الباطل يلحون عليه أن يحمي باطلهم، ترك بلده ملتجأ إلى بعض القرى القريبة، بل متنقلاً كل فترة في مكان حتى أقام في بعض المواطن أشهراً ثم عاد إلى بلده، فلم يقم إلّا فترة فحدثت فتنة أرادوا فيها قتله، فتنحى نحو ناحية من بلده، ثم هاجر إلى بلدة ‹أهر› وأقام فيها ما يقارب السنة، ثم هاجر إلى موضع آخر ثم إلى قرية ‹كلجاه› واستوطنها ثلاث سنين، ثم عاد بعد أن أرغمه الناس إلى بلده واستوطن في بيته، وما ترك‌ تتَثُّ في طول تلك الفترة من التنقل، والغربة، والخوف، رعايته لأيتام آل محمدﷺ فبين رافعاً لشبهة، أو موضحاً لمبدأ، أو قاضياً لحاجة[٢].

المصنف‌تتُّ مهجراً

تقاضت السنون وجاءت فتنة ‹توحيد اللباس› وعلمنة إيران قسراً، ونشر السفور والدعارة ومنع الدين والتدين، وخلع العمائم والقلانس وأبدالها بالقبعات، وباختصار أراد المقبور رضا بهلوي استنساخ تجربة أتاتورك الفاشلة في إيران، فواجهه العلماء وأتباعم من المتدينين، فعمد الشاه وبطريقة خبيثة لنشر الدعاية وتشويه سمعة العلماء[٣]، وتحقيرهم في نظر الناس، وأيضاً وكي يبعد الناس عن علمائهم راح يُرهب الناس بالتعدي على حرمة العلماء، حتى أن بعض جيران وأقارب العلماء ابتعدوا عنهم خوفاً وحذراً من السلطة[٤].

---

(١) انظر: تبيان صادق:٥٣٣.

(٢) انظر: تبيان صادق:٥٣٣.

(٣) انظر: مستدركات أعيان الشيعة٥: ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه.

ومما صار مع المترجم له ﷺ، أنه أُرسلت قطعة عسكرية نظامية في شهر جمادي الأولى من سنة ١٣٤٧ للهجرة الشريفة، فحاصرت بيته وأغلقت بابه يوماً، من ثم هجروه إلى قرية ‹كردلو› في منطقة أردبيل، وهجروا جمعاً من علماء تبريز إلى بلدان بعيدة، من ثم هجروه مخفوراً من قرية ‹كردلو› إلى بلدة ‹سنندج› وهي مقر حكومة كردستان وقت ذاك عن طريق ‹البوكان والسقز›، وحبسوه في معسكر ‹سنندج› شهرين لا يدخل عليه أحد غير الجند والمأمورين، ثم رفع الحبس، وخير في الإقامة بأي بلد شاء غير بلده ‹تبريز›، فعزم على البقاء في ‹سنندج› حتى ينقضي الشتاء ويتمكن من السفر إلى النجف الأشرف حتى يتوطن فيه، وكان أهل ‹سنندج› من المخالفين الشافعية إلّا أنهم -وبعد أن تعرفوا على علمه ﷺ وأدبه ومكارم أخلاقه ومحاسن شيمه- كانوا يبجلونه ويكرمونه ويزورونه، وكذا علماءهم حتى أنهم يأتونه في كل يوم ويدعونه إلى توطن ديارهم، بل إنهم كانوا يتفاخرون بقدومه إلى بلدهم، حتى قال الشيخ شكر الله امام جمعة بلدهم، وإمامهم الأعظم: «لو كان ذبح الولد شرعياً لذبحت أحدى [كذا] ولدي في قدومكم»[1].

لما انقضت العشرون يوماً ونيف من إقامته الاختيارية جاء الأمر الحكومي من طهران إلى رئيس العسكر في كردستان، بأن يُرحل الميرزا ﷺ ويُنزل قم المشرفة، فاستمهل الحكومة حتى ينقضي الشتاء لأنه عليل، والثلج يمنع مرور وسائل النقل، ولم يمهلوه، فقطع الطريق الذي كان يقطع بأربع ساعات في مدة عشرة أيام، ومروا خلال الرحلة في بلدة ‹همدان› ومكثوا بها يوماً وليلتين، زاره فيها علماء همدان والمؤمنون، ثم ذهبوا به إلى ‹أراك›، وأقاموا بها ليلتين بسبب الثلج ولإصلاح مركبهم، ثم وصلوا لمدينة قم المشرفة[2].

---

(١) مستدركات أعيان الشيعة ٥: ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

في قم المشرفة

سرعان ما انتشر خبر وصول الميرزاتتَّئُ إلى مدينة قم المشرفة، فخف علماء وطلبة الحوزة والمؤمنون إلى زيارته، فسكن في ناحية منها منعزلاً عن الناس، منشغلاً في التأليف، وكان مدة إقامته في قم المشرفة لا يقبل ما يجيء له من حق شرعي، معتذراً بأنه لا يستطيع إيصاله لمستحقيه، وكان لا يصلي إلّا ملاصقاً بالحائط، حتى لا يمكن أحداً من الإتمام به، وأيضاً امتنع من التدريس رغم الإلحاح عليه[١].

وبعد مرور سنه عليهتتَّئُ في قم المشرفة أُرسلت إليه برقية فيها تلطف وطلب من السلطة بالرجوع إلى تبريز، لكنه امتنع وكانت همته السفر إلى النجف الأشرف متى سنحت له الفرصة[٢].

مرض المصنف ورحيله إلى باريه

وقضى في قم المشرفة أربع سنوات، وكان قد علَّ بدنه، ونحف جسده من كثرة ما جرى عليه من المحن، قال العلامة الميرزا عبد الحسين الأميني: «بعين الله ما كابده في أخريات حياته من الشدائد والملمات التي قابلها بجأش طامن ولبّ راجح وفي سبيل ربّه ما استهانه منها في الدعوة إليه»[٣].

حتى ابتلي سنة ١٣٥١ بنزف دم الصدر، إلى أن أشتد مرضه في شهر رمضان، ثم تحسنت صحته قليلاً، ثم ابتلي بمرض ذات الرئة في ليلة عيد الفطر، حتى وافته المنية في الساعة الثانية والنصف من ليلة الجمعة السادس من شهر ذي القعدة من سنة مرضه نفسها، وقد أرخ وفاته الشيخ محمد علي الاردبادي بقوله:

---

(١) المصدر نفسه: ٥٦٠، والترجمة بقلم صدر الإسلام محمد أمين خويي.

(٢) مستدركات أعيان الشيعة٥: ٥٣٥.

(٣) شهداء الفضيلة: ٣٣٥.

دهـم الإسـلام خطب

لاح في الـعـالم ثلمه

بـ ﴿وحيد﴾ غـاب أرّخ

صـادق غيـب علمـه[١]

وفي صباح الجمعة اجتمع العلماء والطلبة وأهل قم المشرفة في داره للتشييع، وغسله جاره الشيخ مهدي المحدث الواعظ في بيته، فجهزه وكفنه، وحُمل تَتَئُ على سرير إلى حرم السيدة فاطمة المعصومةﷺ، والناس يرددون:

رفت از دار فنا سوى بقا سرور ما

خـاك غـم بـر سر مـا[٢]

والذي ترجمته:

ذهب سيدنا من دار الفناء إلى دار البقاء تراب الحزن على رؤوسنا[٣].

ولما وصلوا إلى باب الصحن فإذا بالسرير فوق الأيادي والأنامل مترافعاً نحو السماء[٤]، ثم وضعت الجنازة فوق الرأس من الحرم وصلى عليه الشيخ أبو القاسم القمي تَتَئُ، ودفن في حرم السيدة الطاهرة فاطمة المعصومةﷺ، وعندما رفع الحفار لبنة من الأرض وحفر قليلاً وجد قبراً واسعاً عميقاً مجصصاً ملحداً، بحيث

---

(١) طبقات أعلام الشيعة ﴿نقباء البشر﴾٢: ١٣: ٨٧٤، قال العلامة الطهراني تَتَئُ: «يشير بقوله ﴿بوحيد إلى آخره﴾ إلى إسقاط واحد من مجموع أعداد التأريخ».

(٢) تبيان صادق: ٥٣٥.

(٣) تفضل بترجمة البيت الشعري جناب الشيخ محمد الربيعي دام عزه.

(٤) وقد أشار الشيخ إبراهيم السردرودي رحمه الله لترافع النعش بأبيات من قصيدة رثى فيها الميرزا التبريزي تَتَئُ، أولها:

يا دهر ما شئت فاصنع هان ما عظما هذا الذي للرزايا لم يدع ألما

وأبيات الإشارة هي:

تعجب الناس وخدمة الحرم، إذ لم يكن في الرواقين وأطراف الحرم قبر خال كهذا، فدفنوه فيه.

وأغلقت الأسواق أبوابها وعطل الناس أعمالهم، وأُقيمت مجالس العزاء على روحه الطاهرة، في قم المشرفة:

أولاً: أقام أولاده الحاضرون فيها العزاء في مسجد (فوق رأس الحرم) لمدة يومين.

وثانياً: أُقيم في المسجد نفسه، وقد حضر العزاء مؤسس حوزة قم الشيخ عبد الكريم الحائري ﺗﺪﺗﺶ.

وثالثاً: في مسجد الإمام قرب السوق أقامه أهل السوق.

ورابعاً: في المسجد نفسه أقامه جماعة القراء والحفاظ القميين.

وخامساً: في المسجد نفسه أيضاً أقامه الحاج ناظم الملك الوالي الأقدم في قم المشرفة.

وسادساً: في مسجد فوق الرأس أقامه علماء وفضلاء وطلبة تبريز المقيمون في قم المشرفة.

وسابعاً: في مسجد الجمعة من (^ائين شهر) أقامه أهل البلد.

وأيضاً أُقيم العزاء في النجف الأشرف ومدينة طهران، وخراسان، وهمدان، وزنجان، وسائر بلاد آذربيجان. أما في تبريز فعطلت الأسواق وضج الناس بالبكاء حتى كأنها أيام عاشوراء، وشارك في العزاء حتى جماعة الأرامنة التبريزية،

مشت بنعشك أهل العلم تحمله	فخف حتى كأن لم يحملوا عَلَما
وما دروا رفعته من كرامته	أهل السماء على اكتافها عِظَما
لم يرفعوا قدما إلّا وقد وضعت	من قبلهم عز أملاك السما قدما
كأن نعشك محمول به مَلَكٌ	وخلفه العالم الأعلى قد ازدحما

ثم منعت الحكومة العزاء لكثرة ازدحام الناس، وخوفاً من انقلاب الأمر عليهم[١].

مؤلفاته ﷺ

له مؤلفات نفيسة تلف بعضها كما يقول نجله في حصار تبريز، وسلم منها:

المقالات الغرية[٢]، وهو الذي بين أيدينا، ورسالة في المشتقات، وكتاب الصلاة في الفقه من أوله إلى أواخر باب الإمامة والاقتداء، في أربعة أجزاء، وشرح تبصرة العلامة من أول الطهارة إلى أحكام السلس، ورسالة في شرائط العوضين، والربا -ولعلها هي التي ذكرها العلامة الطهراني تتنُّ باسم ‹الربائية›[٣] - وانتصاف المهر بالموت، ورسالة في بعض مسائل الصلاة، ورسالة الفوائد وهي في مسائل فقهية متفرقة[٤]، ورسالة عملية باللغة الفارسية تحتوي على أصول الدين ومسائل الاجتهاد والتقليد إلى مصارف الخمس، ورسالة أُخرى فارسية اللغة ايضاً مسماة بـ واجبات الأحكام وهي من أول باب الطهارة إلى آخر باب الديات، وحاشية على رسالة وسيلة النجاة، وحاشية على رسالة منهاج الرشاد[٥].

بين يدي المقالات

كتاب المقالات الغرية يتناول مباحث الألفاظ، وهو من كتب الميرزا النادرة،

انظر: تبيان صادق: ٥٣٨.

(١) تبيان صادق: ٥٣٥.

(٢) هذا هو العنوان الموجود على النسختين الحجريتين اللتين تشرفت بالعمل عليهن، غير أن السيّد محسن الأمين والشيخ الطهراني رضوان الله عليهما يسميانها بـ‹المقالات الغروية› وقد تابعهما بعضهم في التسمية، انظر: أعيان الشيعة ٧: ٣٦٧، وطبقات أعلام الشيعة ١٤ ‹نقباء البشر ٢›: ٨٧٤.

(٣) انظر الذريعة ١٠: ٦٧.

(٤) انظر: تبيان صادق: ٥٣١ وما بعدها.

(٥) انظر: تبيان صادق: ٥٥٣ وما بعدها.. والترجمة بقلم واعظ خياباني.

حتى أن بعض أهل الفضل لم يسمعوا به، وهذا مما لا ينقضي منه العجب.. كيف صارت كذلك؟، فلا يحتمل أن ما طبع منها كان نسخاً قليلة أعدم الدهر أكثرها، وربما هناك أمر آخر؟!، قال المصنف في مقدمته: «فلم أزل أكتب في الأوراق في كل يوم ما يسنح بالفكر الفاتر، وينتهي إليه فهم النظر القاصر، ولم أجد فرصة لأهذب ما يحتاج إلى تهذيب وتحرير، وأبدل من بياناته ما ينبغي فيه نوع تلخيص وتغيير»، فأين راحت تلك الأوراق حتى صار الكتاب -اليوم- كالكبريت الأحمر؟!.

والمقالات الغرية: من نتاج النجف الأشرف العلمي، حيث قال المصنف تَتِئُّ: «كنت قد ألقيت عصا السير وربطت أطناب العمر بالمشهد الغروي، لأيـذاً بالحضرة المرتضوية، ما بين أواخر المائة الثالثة وأوائل الرابعة بعد الألف من الهجرة المصطفوية، عليهما أنما صلاة وأزكى تحية، فاتفق مباحثتنا في الأصول، فرأيت جمعاً يتلقون بفهم وقبول، فحداني عند ذلك التماسهم على أن أكتب المباحث على وجه يذلل الصعاب، ويميز القشر من اللباب»، لكنه لم يهذب ما كتبه في الأوراق حتى قطع الزمان حبل أنسه من المشهد العزيز، وحوله إلى تبريز، فهناك حرر المقالات وجعلها في جزأين.

يتعرض المصنف تَتِئُّ في الجزء الأول إلى مقدمة يذكر فيه آراء العلماء حول حد علمي الأصول والفقه، وما يتعلق بتعريفيهما من عناوين، ويطيل الكلام بين نقض وإبرام، من ثم يدخل في صلب الكتاب أو كما عنونها تَتِئُّ: بالمقالة الأولى: وهي في نبذة من الأمور المشتتة المتعلقة باللغة، ويقسم تَتِئُّ كلامه فيها إلى ثلاثة عشر فصلاً، وكلها في الأمور اللغوية كما عنون مقالته تَتِئُّ.

والثاني: لم نجده، وأغلب الظن أنه لم يطبع، أو لم يُكتب أصلاً، أو كُتب ولم يُكمله تَتِئُّ، وهو في مباحث الأوامر والنواهي، كما جاء في نهاية المقالة الأولى «قد تم الجزء الأول المتكفل للمقالة الأولى ويتلوه الجزء الثاني المتكفل للمقالة الثانية في مباحث الأوامر والنواهي إن شاء تعالى».

أسلوب العمل

الخطوة الأولى: جمع النسخ

المقالات من الكتب النادرة إلّا إني حصلت على نسخة من الطبعة الحجرية من أحد فضلاء الحوزة العلمية الشريفة، فقمت بتصويرها، وبحثت عن نسخة أخرى في مكتبات النجف الأشرف، وأمهات مكتبات كربلاء والكاظمية المقدستين، ومشهد الإمام الرضا عليه السلام، وشبكة المعلومات العنكبوتية (الانترنيت) بالإضافة إلى كثير من فهارس المكتبات العالمية، فلم أجد -رغم كثرة البحث وطول مدته- غير ثلاث نسخ حجرية لنفس الطبعة في النجف الأشرف.

فلم يتشرف ناظري إلّا بنسختين من نفس الطبعة الحجرية -وهي طبعة مشهدي أسد أقا في شهر جمادي الآخرة ١٣١٧ في مدينة تبريز- مما يجعلهما في مثابة الطبعة الواحدة، وهذا مما يجعل العمل كما هو واضح صعباً جداً، بيد أني قابلتهما كلمة كلمة. ورمزت لنسخة الأولى منهما بحرف (سين)، ونسخة مكتبة الميرزا الأميني بحرف (ألف)، وقد نفعت هذه المقابلة حيث أن بعض الكلمات غير واضحة، أو مضروبة في النسختين، لكنها موضحة في النسخة (سين)، وقد اعتمدت التوضيح وأشرت له في الهامش.

الخطوة الثانية: ضبط وتقطيع النص

حيث أن الطبعة التي بين يدي كثيرة الأخطاء والأغلاط[1]، سيما الضمائر، فالكاتب رحمه الله لم يميز في أكثر المواضع بين الضمير المذكر والمؤنث، وأيضاً الكتابة بأسلوب الرموز، فمثلاً تكتب كلمة: (حينئذ) بصورة: (ح) فوقها خط، وكلمة: (يقال) بصورة: (يق) فوقها خط إلى آخره من رموز.

---

(١) الغلط ما يكون الصواب خلافه، بل هو وضع الشيء في غير موضعه، وقال بعضهم: الغلط أن يسهى عن ترتيب الشيء وإحكامه، والخطأ: أن يسهى عن فعله أو أن يوقعه من غير قصد له، ولكن لغيره، الفروق اللغوية: ٣٩٠.

- وهذه الأخطاء والأغلاط قطعاً من الكاتب لا المصنف، والرموز أسلوب كتابي متعارف عليه في المخطوطات وبعض الطبعات الحجرية؛ لذا أصلحت الأخطاء الإملائية، والنحوية -على قلة الأخيرة- وكتابة الرموز وفق قواعد الإملاء الحديثة.

- ومن الجدير بالذكر أن المصنف تَدَّتِئُ يستعمل لغة أهل الحجاز من إبدال الهمزة ياءً في غير موضع، وقد أبقيتها كما هي، ولم أُشر لها.

- وأيضاً كلمة (هيأة) قد كُتبت (هيئة) وكلا الرسمين -وفق القواعد الإملائية الحديثة- صحيح -وإن كان الأول أكثر شيوعاً- فتركتها (هيئة) من غير إشارة لها.

- وقد خُلط بين التذكير والتأنيث في أكثر المواضع، وقد ابقينا ما خُلط به كما هو وقد اشرنا للصواب في الهامش.

- لم يتخلّف كتاب المقالات الغرية عن غيره من كتب الأصول، من تعريف ما حقه التنكير مثل (غير) فهم يكتبونها (الغير)، ونحوها، وتقديم المؤكِد على المؤكَد، فقد تركناها من غير إشارة أو إصلاح؛ لأن الأصوليين تعارفوا عليها، وشاع بينهم رسمها.

- بعض العبارات غامض وبعضه مرتبك، حاولنا قدر الإمكان فهم مراد المصنف تَدَّتِئُ وتصحيحه في الهامش.

- بعض الكلمات مضروبة وبعضها غير واضح، وذكرت ما يحتمل صحته في الهامش لعله كذا أو الأقرب كذا.

- أمّا العبائر التي فوقها شق[١] -كما يسميه المغاربة- فقد حصرتها بين شرطتين[٢].

---

(١) الشق هو خط ممتد دقيق -لا يمنع قراءة ما تحته- على ما وقع زيادة في الكتاب، أو ما كتب على غير وجه، انظر: معجم الرموز والإشارات:٣٢.

(٢) الشرطة أو الشحطة أو الوصلة أو العارضة أو الخط وهما خطان صغيران شارحان، هكذا

- توجد بعض العبائر المقتبسة من المصادر ساقطة عن المتن أرجعتها إليه نقلاً عن مصدرها لاحتمال قوي أنها خرم -أي إن الناسخ سها عنها لا أن المصنف لم يذكرها- لقرائن ذكرتها في محلها، لكني حصرت العبائر المرجعة بين معقوفين، مشيراً لها في هامشها.

- استبدلت عبارة (مدّ ظله العالي) الموجودة في الحواشي التوضيحية، والتي صححها المصنف -لأن الكتاب طبع في حياة المصنف- بعبارة (تدُّسُّ)، وكذا رفعت كلمة (صحح) من ذيل العبائر المصححة.

الخطوة الثالثة: تخريج المطالب المنقولة

- ما ذكره المصنف من نقل أو اقتباس، فهو تارة ينقله بالنص وأُخرى بالمعنى، وأشرت للنقل بالأسلوب الأول في الهامش: مباشرة، والثاني: بكلمة (انظر) وألحقته بذكر المصدر، مع تحقيق ما نقله أو اقتبسه من مصدره، ذاكراً الاختلاف في الهامش.

- بعض المطالب المقتبسة لم أعثر عليها من مضانها، فتركتها من غير تخريج، عسى أن أجدها فأتلافى الخلل في طبعة أخرى.

- قمت بتخريج الآيات القرآنية الشريفة، والأحاديث الطاهرة، وما ورد من أبيات شعرية، وترجمة ما استشهد به المصنف تدُّسُّ في اللغة الفارسية إلى العربية.

وكل هذا لا يسمى تحقيقاً بالمعنى الدقي للكلمة، لكن ما حيلتي وقد بذلتها كلها، فلا مخطوطة اعتصم بها، ولا مطبوعة تختلف عما في يدي ألتجئ لها، فالمرجو من سادتي العلماء دامت بركاتهم، وأساتذتي الطلبة دام عزهم أن يقبلوا هذه البضاعة قبولاً حسناً، ويغضوا طرفهم الشريف عن تقصيري فيها، وأن يدعو سيدهم وسيدي صاحب الزمان ﷺ حتى ينظر لها وإلى من سهر الليالي من أجلها، وأن لا تحرمني ذنوبي من ألطافه وألطاف آبائه صلوات الله عليهم جميعاً.

(- -)، انظر: معجم الرموز والإشارات:٧٧.

شكر وعرفان

لا يسعني شكر كُلّ من ساعدني، شكر الله سبحانه سعيهم وجازاهم بما بذلوه من عناء، وأذكر أسماء بعض من أعانني عرفاناً بفضلهم.

منهم: والأستاذ الفاضل (أبو مصطفى) كَطران كاظم العيفاري وأفراد عائلته الكريمة، وصديقه الأستاذ الفاضل عادل جبار أسود الذين نضدوا حروفها الكترونياً.

والسيدان الفاضلان؛ جناب السيّد عماد الجابري مدير مركز المرتضى عليه السلام لإحياء التراث والبحوث الإسلامية، الذي اتعب نفسه كثيراً لأجل طباعتها، والسيّد غيث شبّر، الذي راجعها وأغناني بملاحظاته وتنبيهاته المهمة التي لو لا هي لما خرجت -المقالات- بهذه الصورة.

ولا أنسى، بل كيف أنسى جميع العاملين في مكتبات النجف الأشرف، وأخص بالذكر منهم العاملين في مكتبة الروضة الحيدرية، ومكتبة الميرزا الأميني، ومكتبة الشيخ كاشف الغطاء، ومكتبة الإمام الحكيم، لحسن تعاملهم ومساعدتهم، فجزاهم الله خير جزاء المحسنين.

والحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً.

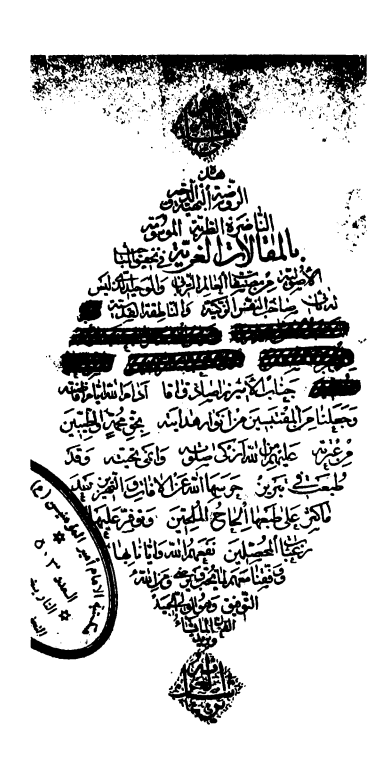
باسم مجيد الساعدي

٣ شعبان المعظم

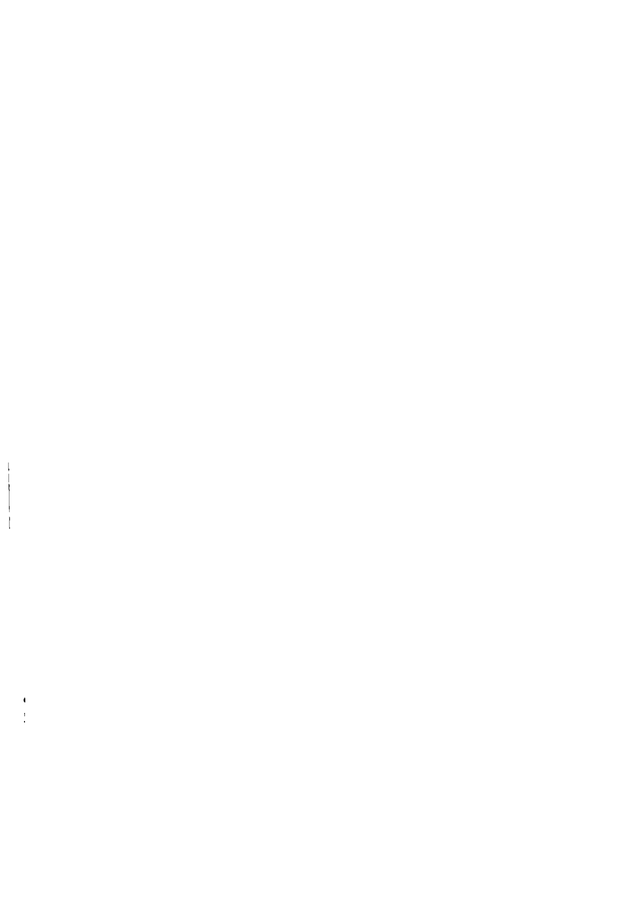
ميلاد شفيع الأمة

الإمام الحسين الشهيد صلوات الله عليه

النجف الاشرف- في ١٤٣٧ من الهجرة الشريفة



الصفحة الأولى من النسخة الحجرية ألف



المقالة الاولى

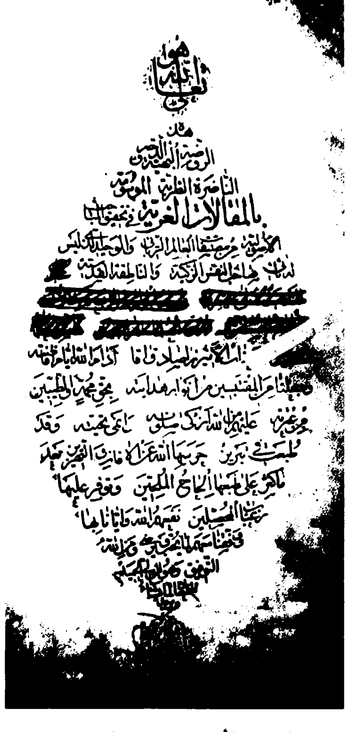
٣٣ الحال الخصوصية هذا المورد وقد يكون لدوام المبدأ في الذات اما نحو الله تعالى عالم وزيد حي ز الوجه
او غالبا كهذا مؤمن وذاك كافر وقد يكون لمناسبة مثل المدح او الذم او غير ذلك مما لا يحصى وذلك
كان في مفهوم تسمية الموارد الظاهرة في التلبس الفعلي التي منها وقوعه عنوانا في موضوع الحكم فان
اخذ القيد في الموضوع يحتاج الى نكتة هي تمام الابتلاء وكونه محل الحاجة واما تعريف الموضوع
واما كونه عنوانا فيه له دخل في ترتب الحكم عليه وغير ذلك وليس لنفس التقييد ظهور في شيء
من ذلك وانما يجب استعلامه من خارج فاذا استعمل المشتق عنوانا في الموضوع وجب وجود مبدئه
حال النسبة كقولك اكرم العالم واعط الفقير وانقذ الغريق وامثال ذلك مما جعل الوصف
عنوانا فيعتبر تلبس الموضوع به حين ترتب الحكم لاقتضاء العنوانية به فيجب ان يكون حين الاكرام
عالما وحين الاعطاء فقيرا وحين الانقاذ غريقا واذا لم يكن عنوانا بل كان معرفا للموضوع الحكم
كما في الزاني والزانية فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ومات ميت ومن قتل قتيلا فله سلبه
مما جعل الوصف معرفا اجماليا لموضوع الحكم لا عنوانا في ترتبه عليه فلا يعتبر وجود المبدأ في حين ترتب
الحكم والفرق بين الوصف عنوانا ومعرفا قد مر عند التعرض لحال علائق المجاز فلا نعيد فانه اطناب
فراجع هناك حتى يتضح لك الامر • تم الجزء الاول

المتكفل للمقالة الاولى ويتلوه الجزء
الثاني المتكفل للمقالة الثانية
في مباحث الاوامر
والنواهي
[illegible]

وقد طبع في دار السلطنة تبريز حرسها الله عن الآفات والتهزيز في مطبعة الاستاد
الكامل مشهدي اسد اقا وفقه الله والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد
وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
في شهر جمادى الثانية ١٣١٧

الصفحة الأخيرة من النسخة الحجرية ألف





الصفحة الأولى من النسخة الحجرية سين



[مقدمة المصنف][١]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الخلق، فدلّ على ذاته بذاته، وعلا وارتفع، فتنزه عن مجانسة مخلوقاته، لا يدنو إلى حضرته الغيبة حتى يدل عليه دليل، ولا يقرب إليها المشاهدة حتى يوصل إليه سبيل، عميت عين لا تراه وهو عليها رقيب بصير، لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير.

والصلاة والسلام على من أرسله للعالمين بشيراً ونذيراً، وجعل معادن وحيه أهل بيته، الذين أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، مادام الثقلان حبلين متصلين، والهداية عن الضلالة كالنور عن الظلمة منفصلين.

أما بعد:

فيقول المفتاق[٢] إلى فضل ربه الغني، محمد صادق بن محمد بن محمد علي، ستر الله عيوبهم، وغفر ذنوبهم في يوم المساق، حين تلتف الساق بالساق: هذا ما قدمته يداي وزلت فيه قدماي، في زمان اندرست فيه العلوم، وأقفرت منها المعالم والرسوم، نبذها أهله وراءَهم ظهريا، كأنهم يحسبونها شيئاً فرياً، كلا إنها أفخر ألبسة الرجال، وأعز منية خابت دونها الآمال، بيد أنها شمخت بأنفها من أن تكون منهلاً لكُلّ وارد، فلا يردها إلّا واحد بعد واحد.

---

(١) كُلّ العناوين المحصورة بين معقوفين أضفناها إتماماً للفائدة.

(٢) المفتاق: ضم فسكون معناها المحتاج. لسان العرب ١٠: ٣١٩.

وكنت قد ألقيت عصا السير، وربطت أطناب العمر بالمشهد الغروي، لايذاً بالحضرة المرتضوية، ما بين أواخر المائة الثالثة وأوائل الرابعة بعد الألف من الهجرة المصطفوية، عليهما أنما صلاة وأزكى تحية، فاتفق مباحثتنا في الأصول، فرأيت جمعاً يتلقون بفهم وقبول، فحداني عند ذلك التماسهم على أن أكتب المباحث على وجه يذلل الصعاب، ويميز القشر من اللباب، فلم أزل أكتب في الأوراق -في كل يوم- ما يسنح بالفكر الفاتر، وينتهي إليه فهم النظر القاصر، ولم أجد فرصة لأهذب ما يحتاج إلى تهذيب وتحرير، وأبدل من بياناته ما ينبغي فيه نوع تلخيص وتغيير.

فبقيت الأوراق كذلك حيناً من الدهر تداولها أيدي محصلي أهل العصر، وهي أجزاء غير مهذبة، وكراريس غير مبوبة، يستحسنها من وقعت بيده فيعمد إلى استنساخها من يومه أو غده، إلى أن قطع الزمان حبل أنسي من ذلك المشهد العزيز، وربط أطناب عمري بمحروسة تبريز، فعرضتني من العوائق ما عرض، وحالت بيني وبين ذلك الغرض، حتى ألح علي جمع من العلماء الأعيان أن أهذبها وأخرجها من عيبة الخفاء إلى صحوة العيان، فلم يسعني من التماسهم إلّا الإجابة والقبول، فإن وقع موقع الرضا منهم فهو غاية المأمول.

وأرجو من فضل الله العميم أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وذخيرة لـ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[1]، وعلى الله التوكل، وبه الاعتصام في كل مقصود ومسؤول.

---

(١) آية ٨٨-٨٩ من سورة الشعراء.

وانتظم الكلام فيه بترتيب مقدمة ومقالات، في كُلّ مقدمة فصول.

[المقدمة]

في بيان رسمه وموضعه

أما رسمه، فقيل[١]: إن له اعتبارين: تركيبي إضافي، وإفرادي علمي.

فالأول: يتوقف على تفسير لفظ أصول الفقه، الذي انعقد الاصطلاح على تسمية هذا العلم به، فنقول: هو مركب من جزأين ماديين، وجزء صوري.

في تفسير لفظ الأصل

اما الأولان: فالأصول: جمع أصل، وهو مقابل الفرع[٢]، وكل متقابلين لا بد بينهما من جامع رابط باعتباره يتقابلان، وإلا استحالت المقابلة، ألا ترى لا مقابلة بين الظلمة والحمار، ولا بين العلم والحجر، وإنما المقابلة بين الظلمة والنور، وبين العلم والجهل، لكونهما طرفين لرابط جامع، فهما متقابلان في هذا الرابط. وهو قد يوضع بإزائه لفظ كالقرء مثلا؛ فإنه موضوع للحالة الجامعة بين حالتي المرأة من

---

(١) إنما نسبناه إلى الغير مساءة ذلك التعبير، فإن التعريف عبارة عن شرح الماهية، وهو المراد من رسم العلم في المقام، والاعتباران المذكوران يناسبان تفسير اللفظ لا شرح الماهية... منه تَدَّسُّ.

(٢) في نسخة (س): «وهو المقابل الفرع» وما أثبتناه عن نسخة (ألف).

الطهر والحيض، فيطلق على كُلّ منهما فيتوهم أنه من الأضداد، وليس به، ومنشأ التوهم: خفاء تصور الجامع.

وقد لا يوضع بإزائه لفظ، كما هو الغالب.

فحيث لا يعبر عنه إلّا بطرفيه المتقابلين، كما يقال: الطب هو العلم الباحث عن حال البدن من حيث الصحة والمرض؛ فإن الحال المحيث بالحيثيتين هي الجامع بينهما، وهي موضوع علم الطب، والصحة والمرض طرفان لها، متقابلان بها.

وكذا ما يقال: النحو هو الباحث عن حال الكلمة، من حيث الإعراب والبناء، أي حالها الصالحة للتحيث بالحيثيتين، وهو موضوع النحو، وإلا لتعدد العلم بتعدد موضوعه، وهو باطل.

وكذا الأصل والفرع، طرفان لرابط مخصوص جامع بينهما لم يوضع بإزائه لفظ، واقرب التعابير إليه ربط التبعية والمتبوعية، فكل أمرين تحقق بينهما هذا الربط في جهة من الجهات، فأحدهما أصل في هذه الجهة، والآخر فرع، وتلك الجهة تختلف باختلاف الموارد.

فقد تتحقق التبعية والمتبوعية في جهة الوجود، كما في العلة والمعلول؛ فالعلة أصل في الوجود، والمعلول فرع فيه.

ومنه: إطلاقه في النسب في قولك: فلان أصله من قريش، وقولك: فلان أصيل، أي ذو نسب وحسب.

وقد تتحقق في جهة القيام كأعلى البناء بالنسبة إلى أسفله؛ فإن قيام الأعلى بتبعية قيام الأسفل، فهو أصل في القيام، والأعلى فرع فيه، وإليه يرجع تفسيرهم الأصل «بأسفل الشيء»[1]، أو «بما يعتمد عليه، أو يبتنى عليه»[2] خلطاً بين المعنى ومورده.

---

(١) تاج العروس١٨: ١٤.

(٢) المصدر نفسه.

ومنه: إطلاقه على العقايد[1] الخمسة؛ فإن الدين عنوان اعتباري منتزع منهما، ومن الأحكام المعهودة، فقوام ذلك العنوان بهذا المجموع، إلّا أن العقايد أصل في قوامه بها، والأحكام فرع فيه؛ لأن مرجع العقايد إلى الالتزام بالعبودية لله تعالى، ومرجع العمل بالأحكام إلى إعمال تلك العبودية وإقامة وظايفها، فهي من شؤون ذلك الالتزام وآثاره، فهي تابعة ومتفرعة؛ فلذا كانت فروع الدين، والعقايد أصوله.

وقد تتحقق في جهة النشر والنمو، وباعتباره يطلق على أصول الأشجار ونحوها.

وقد تتحقق في جهة طريان الصور النوعية، فيقال: أصل الإنسان تراب ومني.

وقد تتحقق في طرد الأعراض المتتابعة، فيقال: هذا الأسود في الأصل أبيض، وهذا أصله بغدادي، فيتوهم أنه بمعنى السابق، وفساد أطراده في كل سابق بديهي.

وقد تتحقق في العلية الغائية، وباعتباره يطلق على الإمام عليه السلام لكون غيره فرعاً وتبعاً في العلية الغائية للخلقة.

وقد تتحقق في جهة العلم، وباعتباره يطلق على الدليل؛ لكون العلم بالمدلول تبعاً للعلم بالدليل الذي هو الوسط؛ فإن التصديق به يستلزم التصديق بالنتيجة. وكذا إطلاقه على القاعدة؛ لكون معلومية جزئيتها بتبعية العلم بها من حيث انطباقها عليها، ومن هذا الباب إطلاقه على الأصول، فإن الأصول أدلة على الأحكام الظاهرية.

أما الاستصحاب، سواء جعلناه عبارة عن الأخذ بالمقتضي أو الحالة السابقة، أو التشبث بالبراءة الأولية، أو التمسك بعدم الدليل لإثبات العدم كما هو مصطلح القدماء، حيث يجعلون الاستصحاب عبارة عن الجامع بين هذه الأمور الأربعة ويقسمونه إليها.

---

(١) المصنف قدس سره ممن يستعمل لغة أهل الحجاز، فيبدل الهمزة ياءً، كما في غير موضع من المقالات؛ لذا أبقيناها كما هي.

ويسمون الأول: بالأخذ بالعموم أو الإطلاق.

والثاني: باستصحاب حال الشرع أو الإجماع.

والثالث: باستصحاب حال العقل.

وفي الرابع: يعتبرون عموم البلوى.

كما يعلم من ملاحظة كتبهم[١]. أو جعلناه منحصراً بالثاني، كما هو مصطلح المتأخرين[٢].

فبيانه: أن الاستصحاب بمعنى إبقاء الشيء في مرحلة ترتيب الآثار، الذي هو عبارة أخرى عن ترتيب الآثار فعلاً لا يعقل أن يكون دليلاً، بل هو أثر الدليل؛ فهو من قبيل الكنايات بذكر أثر الشيء وإرادة نفسه، نظير الاستقراء والتمثيل؛ فإن التصفح عن الجزئيات ليس دليلاً، بل هو استدلال في الحقيقة، وإنما الدليل هو المناط الموجب لتماثل الجزئيات، لكن أطلق عليه الاستقراء تسامحاً وتسمية الشيء باسم أثره. فكذا الأمر في المقام؛ فإن الدليل في الحقيقة هو الحالة السابقة؛ إذ الوجود السابق هو السبب للبقاء الظاهري حين الشك. والاستصحاب عبارة عن التشبث به، الذي مرجعه إلى الاستدلال به لذلك، لكن كنى به عن نفس الدليل، الذي هو نفس الحالة السابقة تسامحاً وتسمية الشيء باسم أثره.

وكذلك إطلاقه على الأخذ بالمقتضي؛ فإن الأخذ به عبارة عن التمسك، والاستدلال به، وهو أثر الدليل لا نفسه، وإلا فالدليل في الحقيقة نفس المقتضي، كنى عنه به تسامحاً وتسمية للشيء باسم أثره.

وكذا إطلاقه على التشبث بالبراءة الأصلية؛ فإنه كناية عن نفس البراءة السابقة، التي هي الدليل على البراءة الظاهرية.

---

(١) انظر: المعتبر١: ٣٢؛ ومنهاج الأخبار في شرح الاستبصار١: ٥ .

(٢) انظر: هداية المسترشدين٣: ٥٤٤؛ والفصول الغروية في الأصول الفقهية:٤٤٢.

وكذا إطلاقه على التمسك بعدم الدليل لإثبات العدم؛ فإنه كناية عن نفس عدم الدليل، الذي هو الدليل على العدم.

فهذه الأربعة أدلة وأوساط للبقاء الظاهري، كما في الثلاثة الأُول، أو للعدم الواقعي، كما في الرابع، حيث إن عدم الدليل عند عموم البلوى دليل على العدم واقعاً نظير ساير الأدلة الاجتهادية، فإطلاق الأصل على هذه الأمور الأربعة يعلم بالبيان الذي عرفت في إطلاقه على الدليل.

وممّا ذكرنا تعرف الوجه في إطلاقه على الاحتياط والتخيير؛ فإنه عبارة عن التشبث بالعلم الإجمالي الذي هو السبب والمنشأ لهما، فالعلم الإجمالي هو السبب المتنجّز الموجب لهما، فهو الدليل عليهما وقد تقرر في محله: أن التنجّيز ليس إلّا التبعيض في الاحتياط، الذي هو أثر الدليل، الذي هو العلم الإجمالي، فإطلاقه عليهما ليس إلّا كإطلاقه على الاستصحاب والبراءة في كونه من قبيل إطلاقه على الدليل.

وأما إطلاقه على الراجح فيصح حيث يكون حجة، دون مطلق الراجح وإن لم يكن حجة؛ فإن الإطلاق بهذا الاعتبار غلط، فالمراد من الراجح الذي يطلق عليه الأصل، هي الأصول اللفظية، كأصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق وأمثالها.

والوجه في صحة الإطلاق حيث يعلم مما عرفت في إطلاقه على الدليل؛ فإن مرجع الأصول اللفظية كلها إلى الأخذ بالمقتضي عند احتمال المانع؛ فإن معنى أصالة الحقيقة: هو الأخذ بمقتضى الوضع وعدم الاعتناء باحتمال المانع من مجاز أو تخصيص أو تقييد، فمعنى الأصل واحد لا تغاير بين المعاني اللغوية، ولا بينهما وبينها تداول إطلاقه عليه بحسب الاصطلاح من الأمور الأربعة، أعني الراجح والاستصحاب والقاعدة والدليل، وتوهم الاشتراك في أصل اللغة أو الوضع الجديد في الاصطلاح، ضعيف. وأضعف منه توهم التجوز، ثم التشاجر في تعيين علاقته.

في تفسير لفظ الفقه

والفقه في اللغة نحو من العلم، وهو الحذاقة والبصيرة، يقال: فحل فقيه، أي حاذق في اللقاح بصير به، (وللشاهد كيف فقاهتك لما اشهدناك) أي بصيرتك به[١].

واستعماله في العلوم الدينية بهذا الاعتبار شايع في الأخبار وغيرها؛ لتأهلها لمزيد الحذاقة والإتقان.

وتفسيره بمطلق العلم[٢]، أو الفهم[٣]، أو فهم غرض المتكلم من كلامه[٤]، وبفهم الأشياء الدقيقة[٥] أو بما حكي عن بعض الأعلام من أنه: «التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد»[٦] ضعيف. نعم لو جعل الأخيران تفسيراً للفظ (الفهم) لم يكن بعيدا من الصواب؛ ضرورة أنه لو علم وجود زيد في الدار بمشاهدة أو سماع، لا يقال: فهمه، نعم لو انتقل منه إلى أمر خفي صح أن يقال: فهم ذلك الأمر.

وبهذا يفارق العلم؛ فإنه بمعنى مطلق الانكشاف؛ ولذا قال بعض الأعلام: «إن العلم له مراتب: أول درجة: الإدراك، وأعلى منها الفهم، وأكمل منه الفقه»[٧]. فالفهم برزخ بين الإدراك والفقه، والفهيم فعيل، منه موضوع لإفادة التلبس بالمبدأ على وجه الحاملية له. فالفهيم هو المتصف على هذا الوجه بهذا النحو من العلم؛ فلذا لا يطلق على البليد؛ لعرائه عن الخصوصية، بل الخصوصيتين، فالمبدأ غير موجود فيه.

---

(١) انظر: تاج العروس١٩ : ٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: الصحاح ٦: ٢٢٤٣.

(٤) انظر: المحصول١ : ٧٨.

(٥) انظر: الإتقان في علوم القرآن٢: ٢٧٣؛ ومنية المريد: ٣٧٤.

(٦) مفردات غريب القرآن: ٢٨٤.

(٧) لم اعثر عليه.

وتوهم النقل في هذه الكلمة فاسد؛ فإن منشأه عدم التفطن للخصوصية المأخوذة في مفهوم الفهم؛ فتفسيره بمطلق الإدراك[١] سقيم.

وأما تفسيره بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب[٢]، فهو قريب ممّا اخترناه، لولا أخذ السرعة فيه، وكذا تفسيره بجودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب والآراء[٣]؛ فإن الاكتساب عبارة عن الانتقال من المبادئ المعلومة إلى المطالب المجهولة، فهو أيضاً يقرب ممّا ذكرناه، لولا أخذ الجودة، والاستعداد فيه.

وأما ما قيل: من أنه هيئة للنفس بها تُحقّقُ معاني ما تحس[٤]، فهو سخيف، إن لم يُأول إلى ما ذكرناه.

وأما لفظ الإدراك فمعناه في الأصل: هو الوصول[٥]، يقال: أدركه إذا لحقه ووصل إليه، كما في الدعاء «يا مدرك الهاربين»[٦]، وإطلاقه على العلم، من جهة كونه نحواً من الوصول؛ نظراً إلى كون الجهل طوراً من الغَيبة والاحتجاب، فإذا زال فكأنما ارتفع الحجاب وحصل الوصول. فإطلاق الإدراك يساوق إطلاق العلم بحسب المورد والوجود، وينفك عن العلم فيساير الموارد، كإدراك الهارب ونحوه؛ فالإدراك مفهوم مغاير لمفهوم العلم، أعم منه بحسب المورد، والوجود، ينطبق عليه في جميع موارده، وليس متحداً معه لا مفهوماً ولا مصداقاً.

---

(١) انظر: هداية المسترشدين١: ٥١.

(٢) انظر: شرح أصول الكافي٨: ١٨٢.. ولفظ التعريف: الفهم من صفات العقل وهو جودة تهيؤ الذهن لقبول ما يرد عليه من الحق وبه ينتقل من المبادئ إلى المطالب بسرعة.

(٣) انظر: الفصول الغروية في أصول الفقه:١.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) انظر: النهاية في غريب الحديث٢: ١١٤.

(٦) وردت هذه الفقرة في أكثر من دعاء.. منها: في دعاء الجوشن الكبير المروي عن رسول الله ﷺ، انظر بحار الأنوار٩١: ٣٩٣. وفي الدعاء المروي عن الإمام الصادق عليه السلام عند الصباح، انظر بحار الأنوار٨٣: ٣١٤. وفي الدعاء المروي عن الإمام الكاظم عليه السلام عند ارتفاع النهار من يوم الجمعة. انظر بحار الأنوار ٨٣: ١٩٥.

وفي الاصطلاح يراد بالفقه: العلم المعهود، وهو الفن المخصوص.

والفن: عبارة عن العنوان المنتزع عن المسائل المخصوصة. ولا ينتزع منها إلّا بعد اعتبار جهة وحدة فيها من حيث رجوعها إلى أمر واحد، هو موضوع العلم، قبل إطلاق العلم على هذا المعنى، من قبيل إطلاق الخلق على المخلوق، والصنع على المصنوع، ونظرائه، حقيقة لا مجازاً؛ نظراً إلى أن الفرق بين الخلق والمخلوق ليس إلّا بالاعتبار، بمعنى: إنه إذا قيس إلى المبدأ الخالق، فهو خلق، وإذا لوحظ في نفسه فهو مخلوق.

وكذا العلم والمعلوم، إذ لا أثر للعلم يظهر إلّا المعلوم، وهو المسائل؛ فإنها بالقياس إلى العالم علوم، وإلى نفسها معلومات.

وفيه نظر؛ لأن المفعول قد يكون أمراً حادثاً من الفعل، بحيث لولاه كان من ذاته عدماً، كالمخلوق، والمصنوع، والملفوظ، والمنطوق، وأمثاله؛ فإن ذات المفعول في هذه أمر نشأ من الفعل، لا أمر موجود قبل الفعل وقع عليه الفعل، ففي هذه الموارد إطلاق الفعل على المفعول حقيقة، والسر فيه: إن الخلق مثلاً ليس إلّا هذا الوجود من حيث انتسابه إلى الخالق، وبهذا الانتساب الذي هو عين تسببه منه يتقوم معناه المصدري، وإذا جرد عن هذه النسبة ولوحظ في نفسه بمعنى اسم المصدر، فهو حينئذٍ عين المخلوق، فالخلق بمعنى اسم المصدر متحد مع المخلوق بحسب الخارج، وهو هو حقيقة، وهكذا في باقي الأمثلة، ومنه إطلاق الضرب على الجراحة الحادثة منه، والسكة المضروبة على الدرهم، والدينار.

وقد لا يكون كذلك، بل يكون أمراً موجوداً قبل الفعل يقع عليه الفعل، كالمضروب، والمقتول، وأمثال ذلك، فإن زيداً المضروب -مثلاً- لم يحدث من الضرب، بل هو موجود قبله وقع عليه الضرب، فالضرب سواء اخذ بمعنى المصدر، أو اسم المصدر، لا يتحد مع زيد أبداً، فلا يصح إطلاق المصدر وإرادة المفعول في أمثال ذلك أبداً. والعلم والمعلوم من هذا القبيل، لا من قبيل الأول؛ إذ المعلوم أمر تعلق به العلم، لا أنه وجد به؛ فالعلم ولو بمعنى اسم المصدر -أعني

نفس الانكشاف- ليس متحداً مع المعلوم.

نعم في الأمور المتمحضة للعلم، كمسائل العلوم، حيث إن وضعها إنما هو لتعلق العلم بها يصح إطلاق العلم عليها إطلاقاً مجازياً؛ ولذا لا يطلق على سائر المحمولات المنتسبة إلى الموضوع، كقيام زيد، وقعود عمرو، وذلك لعدم التمحض المذكور.

فإطلاق لفظ العلم وأسماء العلوم، كالفقه، والنحو، ونحوهما، على الفن شايع، لكنه مجاز عقلي، مبني على التأويل[١]، وكيف كان فالمراد بالفقه هنا ذلك، وهو المعرِّف، ومنه يعلم فساد التعريفات المتداولة بأسرها؛ إذ الصواب أن يقال: فن كذا، وصناعة كذا، لا علم بالأحكام؛ فإن العلم بمعنى الفن لا يتعلق بها.

في تفسير الحدّ المشهور للفقه

ومع ذلك نذكر من تلك التعاريف أشهرها: وهو: إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية[٢].

فنقول: العلم هو الانكشاف، ويعتبر فيه الجزم، والموافقة، لكون الوهم، والشك، والظن، والقطع المخالف من أقسام الجهل؛ ضرورة أن القاطع بخلاف الواقع جاهل به، وإن رأى جهله علماً، وعمى عن المخالفة؛ فإن ذلك لتركب الجهل وشدته.

نعم يطلق عليه القطع وهو أعم من العلم والجهل المركب، ولا يعتبر في مفهوم العلم الثبات، فالاعتقاد الجازم الموافق الحاصل من التقليد علم.

---

(١) فمسائل العلوم من جهة تمحض وضعها مخصوصة للعلم بهذه التسمية فكأنها -لو لا تعلق العلم بها- إعدام فكأن وجودَها عين وجود العلم المتعلق بها تنزيلاً، فالإطلاق المذكور مجاز عقلي لابتنائه على الدعوى وتنزيل تلك المسائل لولا تعلق العلم بها بمنزلة العدم... منه تدّسّ.

(٢) ورد هذا التعريف في أكثر من مصدر منها: الأقطاب الفقهية: ٣٤، والرسائل الأحمدية٣: ٨٦، القواعد والفوائد١: ٣٠، ومعالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٦.

نعم هو معتبر في مفهوم اليقين؛ إذ اليقين هو العلم الثابت، وثبوته باعتبار قيام العلة -أعني الدليل- فالاعتقاد الجازم قطع -وافق أو لم يوافق- والموافق منه علم -ثبت أو لم يثبت- والثابت منه هو اليقين.

والانكشاف إن تعلق بالنسبة بين الشيئين فهو تصديق، وإن تعلق بنفس الشيء فتصور.

والتصور قسم من العلم، وهي المعرفة، لا مجرد الخطور بالبال؛ فإنه من أقسام الجهل، ألا ترى أن الشك في أن الإنسان حيوان ناطق جاهل غير عارف بحقيقته، فهو فاقد للتصور؛ ولذا يحتاج إلى اكتساب التصور من القول الشارح، الذي هو المعرف، فالمكتسب هي المعرفة بحقيقته، والحمل إنما هو في العقل في مرحلة التحليل، ومرجعه إلى تفكيك حقيقة الشيء عنه. فالجزم بأنه حيوان ناطق عين الإحاطة بحقيقته ومعرفته بكنهه، وهذا هو التصور المعدود قسماً من العلم.

فالعلم حقيقته الانكشاف، والانقسام إلى التصور والتصديق باعتبار مورد التعلق، فلا يكونان نوعين أو صنفين منه؛ إذ القيود المنوعة أو المصنفة عبارة عن حدود الوجود، التي باعتبارها يختلف[1] حقيقة الشيء، فإن الفصل هو الحد المايز بين الحقيقتين، ونسبة القيد المصنّف إلى النوع، كنسبة القيد المنّوع إلى الجنس. والمورد لا يصلح لشيء من المرحلتين، ألا ترى أن تعلق الضرب بزيد أو عمرو، ولا يوجب كون الضرب نوعين أو صنفين باعتبارهما، كما هو واضح.

وأوضح منه انقسامه إلى الفقه والنحو وغيرهما، فإن كون العلم فقهاً عبارة عن كون متعلقه حكماً شرعياً، وكونه نحواً عبارة عن كون متعلقه حكماً إعرابياً، فعلى هذا التعريف فحقيقة العلوم متحدة، وإنما الاختلاف في موارد التعلق. وقد عرفت أنه لا يوجب اختلاف حقيقة ما تعلق بها، بخلاف ما لو جعلناه عبارة عن الفن؛ إذ الفن على ما عرفت عنوان منتزع عن مسائل مخصوصة، بلحاظ جهة الوحدة فيها، واختلاف حقايق الأمور المنتزعة باختلاف حقايق منشأ انتزاعها، واختلاف

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختلف).

الحقيقة في مسائل الفنون بديهي.

في أن المراد بالعلم هو التصديق لا التصور

ثم لا يخفى أن المراد بالعلم في التعريف المذكور: هو التصديق لا التصور؛ لأن معرفة حقايق الأحكام وكنهها ليس فقهاً بالضرورة، ولأن التصور لا يعقل أن يحصل من الدليل.

فمحصل ما حققنا أن العلم له معنيان، أحدهما: الحقيقي، وهو الانكشاف. والآخر: التنزيلي، وهو الفن. ومن المقرر في محله أن مرجع التنزيلي إلى الحقيقة؛ إذ الكلمة في المجاز العقلي مستعملة في معناها الحقيقي، وإنما ادعى كون المورد هو هو، وليست مستعملة في غير الموضوع له، وإلا كان مجازاً لغوياً، فعد المعنى التنزيلي مغايراً للمعنى الحقيقي لا محصل له عند التحقيق.

فليس للعلم إلّا معنى واحد، وزعم بعض الأواخر: أن للعلم معاني خمس: الإدراك المطلق، والتصديق، والتصور، والملكة، والمسائل[1].

وهو عجيب؛ إذ معنى الإدراك -على ما تقدم- مفهوم مغاير لمفهوم العلم، أعم منه بحسب المورد، ومجرد انطباقه على موارد العلم لا يوجب صيرورته من معانيه، ألا ترى أن مفهوم الوصول منطبق على موارد العلم، ويصح استعماله في تلك الموارد، وليس من معاني العلم، ضرورة أن انطباق المفهومين بحسب الوجود، لا يوجب صيرورة أحدهما من معاني الآخر، وإلّا لزم كون الغصب من معاني الحركة، أو الحركة من معاني الغصب، إذا انطبقا واتحدا في وجود واحد. فلو أراد بالإدراك الجامع بين التصديق والتصور، الذي هو الانكشاف، وأغمضنا عن عدم كون ذلك مفهوم الإدراك المطلق، قلنا: ليس معنى العلم إلّا ذلك، فحيث لا يصح جعل التصديق والتصور معنيين مغائرين في قباله؛ إذ لم يستعمل العلم في خصوص التصديق، ولا خصوص التصور، بدخول الخصوصية في مدلول

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢.

اللفظ؛ إذ الخصوصية تستفاد من المورد، بل قد عرفت أنه لا خصوصية مسنِّخة حتى تدخل تحت اللفظ، أو تخرج عنه، وإنما العلم لا يستعمل إلّا في الانكشاف وكونه تصوراً، أو تصديقاً مجرد تسمية، تابعة لتعلقه بالنسبة، أو غيرها، فمرجع الثلاثة إلى شيء واحد، وهو ما فسرناه من الانكشاف.

لكنه قد يلاحظ تارة في نفسه مُعرى عن التعلق بشيء، فلك أن تسميه بالإدراك المطلق، وأخرى يلاحظ متعلقاً بالنسبة بين شيئين فسمه تصديقاً، وثالثة بنفس الشيء فسمه تصوراً[1]، وهذا كما ترى ملاحظات في شيء واحد، لا في معانٍ متعددةٍ.

وأما الملكة: فجعلها معنى مغاير لما تقدم غير صحيح؛ إذ الملكة مقابل الحال، والمقسم بينهما الكيفية النفسانية، كصفات العلم، والحب، والبغض، والقدرة، والسخاوة، والشجاعة، وأمثالها، فهي إذا رسخت في النفس بممارسة وتكرير بحيث يصعب زوالها بسرعة، تسمى ملكة، وإلا فهو حال اتّصف[2] به النفس، فكون هذه الصفات ملكة: عبارة عن رسوخها في النفس، وكونها حالاً: عبارة عن عدم الرسوخ، فملكة العلم ليس إلّا رسوخه، فإطلاق العلم عليه استعمال له في عين معناه، وإطلاقه على ساير الملكات غلط غير جايز.

وقولهم: فلان يعلم الخياطة، والكتابة، لا يُراد به إلّا التصديق؛ فإن للخياط، والكاتب تصديقات راسخة، أو غير راسخة كما هو كذلك في كل الصناعات، ولا يراد به ملكة الخياطة، والكتابة المُجردة عن التصديق.

واتضح لك من ذلك أن الملكة من مقولة الكيف، كما صرح به المحققون، وقد أخطأ من فسرها بالتهيؤ والاستعداد؛ إذ هما من مقولة الانفعال، قيل: أول من

---

(١) فليس مثل ذلك إلاّ أن نلاحظ الضرب: تارة في نفسه، وأخرى متعلقاً بزيد، وثالثة متعلقاً بعمرو، ثم يُدعى كونها معاني ثلاثة للفظ الضرب... منه تَدَّسَّ.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «اتصفت».

فسرها بالتهيؤ المحقق الشريف[١]، وتبعه من تبعه، وهو اشتباه، ومنشأ الشبهة: ما تداول من إطلاق الفقيه على من لم يحصل له التصديق فعلاً بجميع الأحكام الجزئية كأغلب الفقهاء، فاضطروا إلى جعل العلم بمعنى الملكة، والملكة بمعنى التهيؤ؛ لتصحيح تلك الاستعمالات.

وفيه، أولاً: ما عرفت من كون الملكة من مقولة الكيف، والتهيؤ من مقولة الانفعال، والمقولات العشرة متباينة.

وثانياً: إن صحة إطلاق الفقيه في الاصطلاح يتوقف على التصديق الفعلي في جميع الأحكام الكلية، بل يعتبر رسوخ هذا التصديق حتى يصير ملكة؛ ضرورة أن من علم مسألة واحدة أو مسايل معدودة من الفقه، أو النحو لم يكن باعتباره فقيهاً، أو نحوياً فلا يطلقان إلّا على من علم جميع قواعد الفقه أو النحو بعد صيرورته ملكة. فما لم يصل إلى حد الرسوخ والملكة لم يطلق عليه الفقيه أيضاً.

وهذا المقدار حاصل لأغلب الفقهاء، ألا ترى كتبهم من أول الفقه إلى آخره، فكيف يظن فيهم أنهم لا يعلمون الأحكام الكلية.

نعم لا يعتبر الإحاطة بجميع الفروع والأحكام الجزئية، وذلك لأن الفقه: هو العلم بالأحكام من الأدلة، والمستفاد من الأدلة هو الأحكام الكلية، ومن حصل له ذلك صار[٢] له قوة استخراج الفروع الجزئية منها، واستخراج الجزئيات من الكليات باعتبار انطباقها عليها تصورات لا تصديقات، ولا يعقل فيها تحصيلها من الأدلة .

فإن العلم بانطباق الكلي على الجزئي تصور، ولا يحصل التصور من الدليل؛

---

(١) فسر المحقق الشريف الجرجاني الملكة بقوله: «هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيأة بسبب فعل من الأفعال، أو يقال لتلك الهيأة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً»، انظر التعريفات: ١٩٣ .

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (صارت).

فإطلاق الفقيه باعتبار التصديق بجميع الأحكام الكلية، لا باعتبار استخراج جميع الجزئيات منها، حتى يلتزم بعد عدم إمكان فعليته بقوته، ثم تسمية هذه القوة ملكة، وجعل العلم والفقه بمعناها.

وثالثاً: استعمال العلم في هذه القوة، التي هي عبارة عن مجرد التهيؤ والشأنية له غلط، وإلا لصح إطلاق لفظ كُلّ شيء على التهيؤ، والشأنية لذلك الشيء، كإطلاق الإنسان على المني، والعالم على الجاهل، والنائم على اليقظان، والفاسق على العادل، والكافر على المؤمن، أو العكس، لوجود القوة والشأنية في الجميع، وهو بديهي البطلان.

ومن هنا التجأ بعضهم فاشترط كون القوة قريبة من الفعل[١]، قالوا في بيانها: «إن الشيء إذا تسبب لأثر، فإن حصل منه الأثر - من دون انفعال لذلك في الشيء المذكور - فهو متصف بتلك القوة، وإنْ لم يحصل إلّا بانفعال الشيء - سواء حصل الأثر بعد انفعاله - أو لم يحصل أصلاً، فهو فاقد لها ومتصف بالضعف»[٢].

ويردّه بعد الإغماض عما في هذا التفسير من الفساد:

أولاً: أن الملكة معروضها النفس، والمقسم بينها وبين الحال، هي الكيفية النفسانية، وأن الملكة أمر يعتبر فيه الرسوخ، بل قوام كون الشيء ملكة بمحض رسوخه في النفس، وأنهم اشترطوا كون الملكة حاصلة من الممارسة، ولا يعتبر شيء من هذه الأمور في القوة المذكورة.

وثانياً: أن استعمال العلم في القوة القريبة أيضاً غلط، فإن استعمال لفظ الشيء في القدرة عليه، غير جايز؛ ضرورة أن القدرة على الأكل ليس أكلاً، ولا القادر على الكفر كافراً، حتى مجازاً، فمن حصل له بمزاولة علم الحكمة والكلام ونحوهما قوة يقتدر بها على التصديق بمسائل المنطق، بأدنى مراجعة، لا يقال له إنه منطقي،

---

(١) انظر: زبدة الأصول: ١٥٩.

(٢) لم أجد لفظ هذا البيان في ما بين يدي من المصادر.

وكذا من لم يباشر علم الفقه أصلاً، ولكن حصل له من ممارسة سائر العلوم قوة يقتدر بها على التصديق بمسائله بأدنى المراجعة، لم يطلق عليه الفقيه ما لم يحصل له التصديق بجميع قواعده وأحكامه الكلية.

فإن قلت: كيف تنكر الإطلاق باعتبار القوة، وإطلاق القاتل على السم، والقاطع على السيف، وإن لم يحصل منهما أثر فعلي شايع، وليس إلّا باعتبار القوة المذكورة.

قلت: أولاً: إنك خلطت بين استعداد شيء لأثر عند حصول مقتضيه، وبين اقتضائه للتأثير؛ فإن الأول من سنخ الانفعال والتأثر، والثاني من سنخ الفعل والتأثير. وما نحن فيه من قبيل الأول، ومثال السم والسيف من قبيل الثاني. ألا ترى أن الشخص المفروض في الأمثلة المتقدمة لا يتصف بتحصيل تلك القوة بصفة الاقتضاء للعلم، بل يحصل له بها الصلوح والتأهل له بأعمال سببه ومقتضيه، الذي هو الدليل، فالقوة المذكورة مغايرة لصفة الاقتضاء. ولا مناسبة بينهما؛ فصحة الإطلاق بالاعتبار الثاني، لا يستلزم الصحة بالاعتبار الأول.

وثانياً: إن الاقتضاء في مثالي القاتل والقاطع يستفاد من الهيئة، لا من المادة؛ إذ التلبس بالمادة قد يكون على وجه الفعلية والإيجاد لها، كضارب فإنه موجد الضرب، وقد يكون على وجه السببية والاقتضاء لها، كالقاتل للسم. ومن المقرر في مباحث الاشتقاق أن قسمي التلبس نحوان من أنحاء انتساب المادة إلى الذات. والهيئة موضوعة للأعم منهما، وأما المادة فهي مستعملة في معناها - أعني القتل والقطع - لا أنها مستعملة في المثالين في صفة الاقتضاء لهما.

فلو سلم كون الملكة عبارة عن تلك القوة، وسلم كون القوة المذكورة ومساوقه لصفة الاقتضاء المذكور في تلك الأمثلة، وسلم كون إطلاق العالم والفقيه من قبيل إطلاق القاتل للسم، والقاطع للسيف، لم يستلزم ذلك كون العلم مستعملاً في القوة المذكورة، فعد الملكة بأي معنى أريد من معاني العلم، ليس على ما ينبغي.

وأما المسائل: وهي القضية المسؤولة عنها، أو المحمولات المنتسبة إلى الموضوع؛

فعدم صحة إطلاق العلم عليها من حيث إنها قضية، غني عن البيان؛ ضرورة عدم جواز إطلاق العلم على قيام زيد وقعود عمرو. نعم لو اعتبرت لمسائل متفرقة جهة واحدة اعتبارية، من حيث رجوعها إلى أمر واحد، هو الموضوع وجعلها المُخترع فناً من الفنون، صح إطلاق العلم عليه؛ لما عرفت من شيوع استعماله في الفنون؛ فالمسألة مثل قولنا: كل فاعل مرفوع، إذا لم تؤخذ جزءا من الفن، لم يجز إطلاق العلم عليها. وإذا أُخذت جزءا منه صح، وهو عبارة عن إطلاقه على الفن، وقد ذكرنا شيوع أسماء العلوم فيه. فالمسائل من حيث هي، مع قطع النظر عن تحقق عنوان الفن فيها، ليست من معاني العلم، لا حقيقة ولا مجازاً.

في معنى الحكم

والأحكام جمع الحكم، وهو في الأصل: بلوغ الشيء إلى حيث يصان معه من الخلل والتزلزل. وأقرب التعبيرات إليه هو الإتقان، والمحكم من الأمور والبنيان، ما صار كذلك، وإطلاقه على القضاء من جهة فصل الأمور به، واستقرارها في طرف. وعلى الأوامر والنواهي المولوية أيضاً بالاعتبار المذكور. وعلى التصديق والاعتقاد من جهة خروج النفس عن التردد والتزلزل، والاستقرار على أحد طرفيه. وأما إطلاقه على النسبة، فليس على إطلاقها؛ إذ في مقام الشك لا يطلق عليها الحكم، وإنما يطلق عليها في مقام التصديق والإخبار، والوجه في صحة الإطلاق حينئذٍ ما عرفت. والنسبة الحكمية شايعة الذكر في ألسّنة أرباب العلوم، لكن المراد به ما عرفت.

ويطلق على المحمولات الثابتة لموضوعاتها، نحو قولهم: حكم الصلاة الوجوب، وحكم البيع اللزوم، وحكم النار الإحراق، وهذا إطلاق شايع لكن ليس على الحقيقة؛ إذ المحمول ما يتحقق به الحكم، فهو المحكوم به، لا نفس الحكم، ولذا استقر إصطلاح أهل الميزان عليه. وإطلاق الحكم على المحكوم به، ليس إلّا كإطلاق العلم على المسايل في ابتنائه على التنزيل المتقدم إليه الإشارة.

فللحكم معنيان: حقيقي، وهو ما عرفت. وتنزيلي، وهو المحمول الثابت للموضوع. وقد مر رجوع التنزيلي إلى الحقيقي.

وزعم غير واحد من الأواخر أن للحكم معاني عديدة: التصديق، والنسبة، والمسائل، والأحكام الخمسة التكليفية، ومطلق الأحكام الأعم من التكليفية والوضعية، وخطابات الشرع المتعلقة بأفعال المكلفين[١].

وهو ضعيف؛ إذ الأولان قد عرفت حالها.

وأما الثالث: فعلى كون المسائل عبارة عن القضايا المؤلفة من الموضوع والمحمول؛ فإطلاق الحكم عليها غلط، وعلى كونها عبارة عن المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها؛ فإطلاق الحكم عليها باعتبار المعنى الثاني، الذي ذكرناه، وبعد أخذ الحكم بمعنى المحمول، لا معنى لعد الأحكام الخمسة والأعم منها ومن الوضعية معاني للحكم مغايرة له؛ ضرورة أنها محمولات خاصة وتندرج في مطلق المحمول.

والعجب من المعنى الأخير؛ فان أول من فسر الحكم به: الغزالي[٢]، وهو من أعاظم الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي، الذي جعلوه مقسماً للأحكام الخمسة، فهذا التفسير منهم على أصلهم هذا صحيح، ومرادهم الخطاب النفسي لا اللفظي، وعلى هذا المبنى فهو غير مباين للأحكام الخمسة.

ولذا قال بعض المحققين: «تحديد الحكم بالخطاب، إنما هو بناء على مذهب الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي، وأما لغيرهم فلا يصح تحديده بالخطاب، لعدم قولهم بالكلام النفسي»[٣] انتهى.

والعجب ممّن لا يقول بمقالة الأشاعرة كيف جعل الخطاب من معاني الحكم،

(١) انظر: هداية المسترشدين ١: ٥٤.

(٢) انظر: المستصفى: ٤٥.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٦٦.

مع أنه عبارة عن توجيه الكلام[1]، أو الكلام الموجه إلى الغير[2]، ولا يصح إطلاق الحكم على شيء منهما، لا حقيقة ولا مجازاً. نعم قد يطلق على الكلام المتضمن للحكم بذكر الكاشف وإرادة المنكشف تسامحاً، فالمراد به حينئذٍ مدلوله الذي هو حكم حقيقة، نظير ما يقال للمصحف المكتوب: إنه كلام الله، أو للخط الوارد من زيد: إن هذا كلامه أو مرامه، وهل هذا إلّا المتابعة للأشاعرة غفلة عن حقيقة الحال، وعلى تقدير المتابعة كيف جعلوا الخطاب معنى مغايرا للأحكام الخمسة، وقد عرفت انه على أصلهم، لا يغائرها؛ لأن مراد الأشاعرة الخطاب النفسي، وهو عندهم مقسم الأحكام الخمسة، لا اللفظي الذي هو أجنبي عن الحكم، كما اعتقده المتأخرون. حتى فرط بعضهم فجعله معقد الاصطلاح، حيث يطلق الحكم.

وأعجب منه وقوعهم لذلك في الإشكال العظيم، وهو اتخاذ الدليل والمدلول؛ فإن القرآن من جملة الأدلة، وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف؛ فان الخطاب اللفظي ليس من معاني الحكم، فلا وقع لهذا الإشكال.

وأما الأشاعرة فالحكم عندهم: هو الخطاب النفسي، واللفظي دليل عليه، فلا محذور، فالخطاب اللفظي لا يقع معنى للحكم أصلاً. ومن توهم ذلك فقد عرفت أنه غفلة عن حقيقة الحال، فلا يكون مناط الاعتبار، ولو فرض صحة استعماله فيه على بعض التقادير؛ فلا يوجب انحصار معنى الحكم فيه بالضرورة، فلم لا يكون المدلول حكماً بغير هذا المعنى، كما هو الواقع. ضرورة أن العلم بالخطاب اللفظي ليس من الفقه في شيء، ولا غرض المستنبط من الأدلة استكشاف الحكم هذا المعنى.

فليت شعري ما هذا الالتزام الذي دعاهم إلى ذلك، فالإشكال إنما يستقيم على تقدير كون الخطاب اللفظي حُكماً، ويكون المستنبط من الأدلة هو الحُكم بهذا المعنى لا غير، وحينئذٍ لا مدفع للإشكال أبداً.

(١) انظر: الحديقة الهلالية: ٧٦.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي١: ٩٥.

في التعرض لكلام القوم في التفصي عن الإشكال في معنى الحكم

بقي أمران:

أحدهما: التعرض لمقالة الأصحاب في هذا الإشكال.

والثاني: التعرض للكلام النفسي، الذي اخترعه الأشاعرة.

أما الأول: فنكتفي فيه بكلام الفاضل القمي رحمه الله قال، بعد تقرير الإشكال: «استراح الأشاعرة عن ذلك، بجعل الحكم عبارة عن الكلام النفسي، والدليل هو اللفظي»[١] انتهى.

ظاهره توجه الإشكال إليهم، وإنما التزموا بالكلام النفسي للجواب عنه، فاستراحوا به. وقد سبق عدم توجه الإشكال إليهم أصلاً، ويأتي أن التزامهم بالكلام النفسي لتصحيح اتصاف الله تعالى بالكلام. ثم قال: «وفيه - مع أن الكلام النفسي فاسد في أصله - أن الكتاب مثلاً حينئذٍ كاشف عن المدعى لا أنه مثبت للدعوى، فلا يكون دليلا في الاصطلاح»[٢] انتهى.

اعترض عليه صاحب الفصول رحمه الله بأنه: «إنْ أراد أن الكلام النفسي حينئذ مطلوب إنشائي، فلا يكون الكلام اللفظي دليلاً عليه، حيث يعتبر عندهم: أن يكون المطلوب به خبرياً.

ففيه: أنَّ المراد إنما هو العلم بالأحكام من حيث كونها ثابتة، ومتحققة في نفس الأمر، أو عند الشارع؛ بدليل أن المراد بالعلم إما التصديق أو الإدراك التصديقي، أوملكتهما، دون التصور أو ملكته، كما سيتضح وجهه. ولا ريب أنها بهذا الاعتبار من المطلوب الخبري، وإن كانت من حيث ذواتها انشاء، وظاهر أَن الأدلة إنما تعتبر أدلة لها بهذا الاعتبار؛ فلا إشكال. وإن أراد أَن الخطابات النفسية مداليل للخطابات

---

(١) قوانين الأصول: ٥.

(٢) المصدر نفسه.

اللفظية فلا يكون[١] أدلة عليها؛ لأن الألفاظ لا تثبت معانيها، وإنما تكشف عنها عند العالم بالوضع على سبيل البداهة والضرورة. ففيه أن الخطابات اللفظية لم تعتبر أدلة على الخطابات النفسية من حيث اقتضائها لتصورها وحضورها في نظر السامع، بل من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وإرادته لها، وظاهر أن اللفظ يصح أن يكون دليلاً على معناه بهذا الاعتبار بالمعنى المصطلح؛ لتوقف دلالته عليه، على تمهيد مقدمات عديدة»[٢] انتهى كلامه.

وفيه نظر، أما أولاً؛ فلأن منشأ هذا الاعتراض عدم تحصيل مراد الفاضل القمي رحمه الله، قال في حاشية القوانين في هذا المقام: «والدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فإذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي المظهر له أولاً من دون سبق اطّلاع عليه، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، فأين المطلوب الخبري الذي يعمل النظر في الكتاب لتحصيله؟! فلابُد أن يسبق الدعوى على الدليل، ولو سبقاً إجمالياً[٣]، حتى يطلب من الدليل»[٤] انتهى.

ومحصله أن الاستدلال يتوقف على حركتين للنفس:

إحداهما: من النتيجة إلى المبادئ، والأخرى: من المبادئ إلى النتيجة؛ لأن الذهن لو لم يلتفت أولاً إلى النتيجة إجمالاً لم يمكن الاستدلال وإعمال النظر في المقدمات لتحصيلها وإثباتها تفصيلاً، وبهذا الاعتبار يسمى مطلوباً؛ إذ طلب المجهول من جميع الوجوه غير معقول؛ فلابُد أولاً من التفات إلى النتيجة على وجه الإجمال، حتى ينبعث الذهن إلى طلبها بإعمال النظر في المبادئ ليحصل التفات إليها.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢.

(٣) في المصدر: (حملياً).

(٤) توضيح القوانين: ٦، والكلام من حواشي صاحب القوانين قدس سره حيث قال مصنف التوضيح -الشيخ محمد حسين القمي رحمه الله: «قال دام ظله العالي في الحاشية»، من ثم ذكر الكلام أعلاه، وكل ما سنخرجه عن توضيح القوانين إنما هو من حاشية صاحب القوانين على قوانينه.

ثانياً: على وجه التفصيل، فباعتبار ذلك الالتفات الإجمالي الأولي يتحقق[1] هناك دعوى، وباعتبار عمل النظر في المبادئ وحصول الالتفات التفصيلي الثانوي يتحقق إثبات تلك الدعوى؛ فالدليل في الاصطلاح ما تتحقق[2] فيه الحركتان المذكورتان، ويكون مثبتاً للدعوى بالتقرير المذكور، وكشف الألفاظ عن معانيها ليس فيه إلّا حركة واحدة من اللفظ إلى مراد المتكلم، من دون سبق التفات إجمالي إليه باعث على النظر في الألفاظ لتحصيله على التفصيل.

وحيث كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند الأشاعرة دلالة الخطاب اللفظي عليه من مقولة كشف اللفظ عن معناه، فلا يسمى دليلاً في الاصطلاح، وهذا كما ترى لا ربط له بما زعمه المعترض.

وأما ثانياً؛ فلأن مورد مقالة الأشاعرة ليست هي الخطابات الإنشائية؛ ضرورة أَنهم يلتزمون بالكلام النفسي إنشائياً كان الخطاب أم خبرياً. ومراد القمي رحمه الله نفي الدليلية المصطلحة عن مطلق دلالة الألفاظ على المرادات خبراً كان أو إنشاء. والاعتراض مبني على نفي الدليلية في الإنشاءات كـ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3]، وتسليمها في الإخبارات كـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[4]، وهو بمعزل عمّا رامه القمي رحمه الله.

وأما ثالثاً؛ فلأن ما ذكره من أن المراد هو العلم بالأحكام من حيث كونها ثابتة في نفس الأمر أو عند الشارع، مستدلاً عليه بأن المراد بالعلم أما التصديق... إلى آخره، فاسد؛ إذ فرق بين التصديق بوجوب الصلاة، وبين التصديق بكون وجوبها ثابتاً في نفس الأمر، أو عند الشارع والفقه، ومفاد أدلته هو الأول لا الأخير؛ إذ مرجع الأخير إلى كون دعوى وجوب الصلاة ثابتة، والتصديق بثبوت هذه

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (يتحقق).

(٣) من آية ٤٣ من سورة البقرة.

(٤) من آية ١٨٣ من سورة البقرة.

الدعوى ليس فقهاً، ولا مفاداً لأدلة الفقه.

والعجب من تعليله: «بأن العلم في تعريف الفقه والتصديق... إلى آخره»، فإنّه أعم من مدعاه.

وأما ما ذكره أخيراً من قوله: «لأن الألفاظ لا تثبت معانيها... إلى آخره»، فظاهره أنّه لما احتمل في سبب ما ارتكبه القمي رحمه الله من نفي الدليلية عن الألفاظ، بالنسبة إلى معانيها، أحد أمرين:

إما أنّ الألفاظ تدل على معانيها عند العالم بالوضع بالبداهة، والدليل: ما احتاج إلى النظر.

وإما أنّ الألفاظ توجب تصور معانيها، وحضورها عند السامع، والدليل: ما أوجب التصديق؛ فأورد عليه: بأنّ دليليتها ليست باعتبار إيجابها لحضور المعاني، بل لإيجابها التصديق بمراد التكلم، وهي في هذه المرحلة ليست ضرورية؛ لاحتياجها إلى تمهيد مقدمات، لا بد من التصديق بها، مثل أنْ يقال: زيد يتكلم بهذه الألفاظ، وأنّه غير لاغ، ولاساهٍ، ولاناسٍ، وأنه في مقام الإفادة، وإظهار ما في ضميره، وكل من كان كذلك فهو يريد مفاد الألفاظ. هذا محصل إيراده عليه.

وفيه أنظار، يطول بذكرها الكلام، إلّا أن كلا الأمرين أجنبيان عن غرض القمي رحمه الله، وقد بيّنا لك مقصوده مفصلاً.

نعم يمكن المناقشة فيما ذكره القمي رحمه الله بمنعه صغرى وكبرى.

أما الكبرى؛ فلأنّ ما ادعاه من الدليل، عبارة عمّا تحقق فيه الحركتان، فهو ممنوع اللزوم؛ إذ قد يتحقق النظر والاستدلال من دون سبق تصور النتيجة، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، كما لو شاهدنا دخاناً نستدل به على وجود النار، ولو لم يسبق لنا تصور للنار، ولو إجمالاً، بل يمكن دعوى أنّ أغلب موارد الاستدلالات من هذا القبيل.

ودعوى عدم تسميته ذلك دليلاً في الاصطلاح، غير مسموعة.

وأما الصغرى؛ فلأنّ -في خصوص المقام- العلم بالأحكام على وجه الإجمال، متحقق، فيتوصل بالنظر في الكتاب والسُنّة إلى تحصيلها على وجه التفصيل.

ثم إن الفاضل القمي رحمه الله تصدى لدفع أصل الإشكال، بجعل الأحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالإجمال، والأدلة عبارة عن الخطابات المفصلة.

قال: «فإنّا نعلم أولا بالبديهة أن لأكل الميتة والربا وغيرها حكماً من الأحكام، ولكن لا نعرفه بالتفصيل، إلّا من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[١]، ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٢]، أو نحو ذلك»[٣] انتهى.

وظاهره دفع الإشكال على تقدير كون الحكم عبارة عن الخطاب اللفظي؛ إذ لا إشكال على غير هذا التقدير رأساً، وقد بيّنا لك: أن دفع الإشكال على التقدير المذكور مستحيل.

وفي الجواب المذكور نظر من وجوه:

الأول: أن المجهول هي الخطابات التفصيلية، لا الإجمالية، فعاد المحذور.

والثاني: أن الخطاب الإجمالي لا محصل له في المقام.

والثالث: أن الخطاب التفصيلي لا يدل على الخطاب الإجمالي.

والرابع: أن العلم بالخطابات الإجمالية حاصل من الضرورة، لا يحتاج إلى دليل.

والخامس: أن العلم بتلك الخطابات الإجمالية، ليس فقهاً.

في التعرض للكلام النفسي وما فيه

وأما الأمر الثاني: فلما كان المتكلم من صفات الباري تعالى، وكان الكلام مؤلفا

---

(١) من آية ٣ من المائدة.

(٢) من آية ٢٧٥ من البقرة.

(٣) قوانين الأصول: ٥.

من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود، اقتضى الأول قدمه، والثاني حدوثه، فانتظم هنا قياسان متناقضان:

أحدهما: أن كلامه -تعالى- صفه له، وكل صفه له -تعالى- قديمة، فكلامه -تعالى- قديم.

وثانيهما: أَن كلامه -تعالى- مؤلف من أجزاء متعاقبة في الوجود، وكلما هو كذلك فهو حادث.

فافترق الناس إلى مذاهب أربعة: فقدح[1] كُلّ فرقة في إحدى مقدمتي القياسين؛ لاضطرارهم إليه في رفع التناقض، فالكرامية والمعتزلة صححوا القياس الثاني، وقدحوا في الأول.

فمنع الفرقة الأولى كبراه، حيث قالوا: بحدوث الحروف والألفاظ، وجوزوا مع ذلك قيامها بالله تعالى، ومرجعه إلى منع عدم كل صفة له تعالى.

ومنع الفرقة الثانية صغراه، حيث قالوا: بحدوثها، ومنعوا كونها صفة قائمة بذات الباري تعالى.

واختاره الفرقة الإمامية أيضاً، ونحن نقتصر على اللب من مقالة الإمامية.

فنقول: إنْ كان الإشكال ناشئاً من مجرد انتساب الكلام إليه تعالى، بحيث يصدق عليه أنه كلامه تعالى، فلا يحتاج إلى هذه الإطالة؛ إذ يكفي فيه كونه تعالى هو المخترع له. ومعنى الاختراع: هو اعتبار التأليف بين الألفاظ، بحيث ينتزع منها أمراً واحداً، يسمى بالقرآن، أو الشعر، أو نحو ذلك، وهذا الاختراع غير متوقف على تكلم المخترع بها؛ لعدم الملازمة؛ إذ قد يكون مخترعاً لها لا متكلما بها، كما لو فرضنا واحداً ألَفَ نثراً، أو نظماً في نفسه، ولم ينطق به، فاطلع على ضميره غيره، فنطق به، فالكلام كلام المؤلف، لا الناطق. وقد يكون متكلماً بها لا مخترعاً، كما إذا تكلمنا بكلام الشاعر مثلاً، وقد يجتمع الأمران، كالشاعر المتكلم بشعره.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فقدحت).

فالاختراع والتكلم بالمختَرَع غير متلازمين، والإضافة تتحقق بالأول، ولا تتوقف على الثاني؛ فكون القرآن كلامه تعالى بالاعتبار الأول.

والإعجاز أيضاً فيه؛ لأن اختراع الكلام وتأليفه على الأسلوب المخصوص خارج عن طوق البشر، لا باعتبار إيجاده في الخارج بالتكلم به، فإن ذلك لا يختص به تعالى؛ إذ كُلّ أحد يوجد القرآن الذي اخترعه تعالى؛ فإن قراءته القرآن إيجاد له في الخارج، ومن هنا تعرف عدم اختلاف القرآن باختلاف القراءات، وسقوط النزاع المعروف من أن القرآن هل هو الذي قرأه الله تعالى على جبرائيل، أو ما قرأه جبرائيل على النبيﷺ، أو ما قرأه النبي على الناس، وأنّ ما يقرَأه غيرهم ليس قرآناً، وإنما هو مشابه أو حكاية له، فلو قدّرنا عدم تكلم الله تعالى به، لم يستلزم ذلك عدم كونه كلامه تعالى، فعلى هذا التقدير لا يتوجه إشكال، ولا يتناقض القياسان، حتى يلزم محذور، ورجوع ذلك إلى منع صغرى القياس الأول واضح.

وأما إن كان الإشكال ناشياً من جهة تكلم الله تعالى بألفاظ -ولو غير القرآن- كما هو الظاهر، حيث يستدلون عليه بالعقل والنقل.

أما العقل: فقد ذكروا أن التكلم صفة كمال، فيجب بثبوتها لذات الواجب، وإلا لزم النقص فيه، وهو محال.

وأما النقل: فقد ثبت بالتواتر عن الأنبياء والرسل كونه تعالى متكلماً، كتكليمه موسى من الشجرة، وفي الطور، ونحو ذلك، فدفع الإشكال على هذا التقدير أن التلبس بالمبادئ مختلف، وليس المبدأ في كُلّ مورد صفة قائمة بالذات، فإنّ المتكلم موجد الكلام، ومعنى تلبس الذات به ليس إيجاده له، ولا يحدث بسبب ذلك صفة في الموجود، كخلق سائر الأشياء، فكون الذات متكلماً، أو خالقاً، ليس إلّا كون الكلام، أو المخلوق حادثاً من تلك الذات، من دون أن يحصل فيها بسببه صفة أو تغير أصلاً، وكون اللفظ غير قار الذات، إنما يدل على حدوثه لا على حدوث موجده؛ إذ لا يحدث في الموجد تغيراً؛ لكونه بالنسبة إليه إضافة محضة. ألا ترى أن الأبوة عبارة عن تولد الابن منه، ولا يختلف حال الأب بذلك، بخلاف الاتصاف

بالعلم ونحوه، فإنه عبارة عن قيام صفة بالذات؛ ولذا كان في الباري تعالى عين الذات، ووجب قدمه.

والسر فيه: أن العلم من الصفات الحقيقية، والتكلم من صفات الفعل، ومن الإضافية المحضة، وهذا معنى ما صرح به أهل المعقول، من أن الحقيقية من صفاته تعالى عين ذاته[١].

وأما الإضافية المحضة -كالخالقية والرازقية- فهي خارجة عن الذات، وحادثة، ليس المراد أن صفته تعالى حادثة، أو تجويز قيام الحادث به تعالى -كمقالة الكرامية[٢]- فإنه كفر، بل المراد أن التكلم وأمثاله ليس صفة حقيقية، وإنما هو فعل، والتوصيف بالفعل إضافة محضة، لا توصيف حقيقي، ولا منافاة بين حدوث الفعل وقدم الفاعل.

والحنابلة والأشاعرة صححوا القياس الأول، وقدحوا في الثاني.

فمنع الفرقة الأولى كبراه، حيث قالوا: إن تلك الحروف والألفاظ قديمة، وأفرط بعضهم حتى ادّعى أنّ الجلد والغلاف قديمان[٣]، وهو عجيب!.

ومنع الفرقة الثانية صغراه، زعماً منهم أن اتصاف الباري تعالى بالكلام ليس باعتبار هذه الحروف والألفاظ المصوتة، بل باعتبار صفة قائمة بالذات قديمة، سموها الكلام النفسي، وهو عندهم من قبيل المعاني، لا الألفاظ، ومغائر للعلم والإرادة والكراهة وساير الصفات المشهورة، قالوا في بيانه: «إن من يورد صيغة أمر، أو نهي، أو نداء، أو إخبار، أو استخبار، أو غير ذلك، يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ المصوتة، التي تسمى بالكلام اللفظي الحسي، وذلك المعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلده، ولا يختلف باختلاف العبارات، بحسب الأوضاع والاصطلاح، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو

(١) انظر: شرح الالهيات من كتاب الشفاء٢: ٤٧٧.

(٢) انظر: المواقف٣: ١٢٢.

(٣) انظر: المواقف٣: ١٢٨.

الذي نسميه بالكلام النفسي وحديثها»[1]، قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً[2]

وباعتبار قيام هذا المعنى بالنفس، يكون المتكلم متكلماً.

ولما كان صفات الواجب -تعالى- ذاته، كان فيه تعالى قديماً[3]، فهو كلامه -تعالى-، لا الألفاظ المصوتة، ففسد[4] صغرى القياس.

الثاني: من أن كلام الله تعالى مؤلف من أجزاء... إلى آخره: احتجوا على ذلك بوجوه، أمتنها وجهان.

الأول: أن المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجده، ولو في محل آخر؛ للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً، وأن الله تعالى بخلق الأصوات

---

(١) انظر: شرح التجريد للقوشجي: ٣١٦.

(٢) المشهور في إن هذا البيت للاخطل «غياث بن غوث النصراني المتوفي سنة ٩٠ من الهجرة الشريفة»، انظر: شرح المقاصد في علم الكلام٢: ١٠٢، و هداية العارفين١: ٨١٣.

وقد ذكره الجاحظ في البيان والتبيان: ١٢٣، وبعده:

«لا يعجبنك من خطيب قوله

حتى يكون مع اللسان اصيلا»

ولم ينسبه إلى قائل بعينه، ونسبه الباقلاني -في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٢٨٤- إلى الأخطل وقبله:

«لا يعجبنك من أثير حظه

حتى يكون مع الكلام أصيلا»

غير اني لم اجده في ديوان الأخطل.

(٣) العبارة -كما لا يخفى- غير واضحة، والأنسب ان تكون هكذا: «ولما كانت صفات الواجب -تعالى- ذاته، كانت فيه -تعالى- قديمة».

(٤) كذا في الأصل، والصحيح «ففسدت».

لا يسمى مصوتاً، وإنا إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا قائم، سميناه متكلماً وإنْ لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام، بل وإنْ علمنا أن الله أوجده فيه، وحيث إن اللفظي الحسي حادث، ومن الممتنع قيام الحادث بالقديم؛ لامتناع طريان العدم عليه، فامتنع قيام اللفظي به تعالى؛ فتعين أنْ يكون كلامه هو الذي ذكرناه؛ إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام.

الثاني: أن نسبة احد طرفي الخبر إلى الآخر قائمة بنفس المتكلم، ومغايرة للعلم؛ لأن المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه، وأنّ المعنى النفسي، الذي هو الأمر غير الإرادة؛ لأن الرجل قد يأمر بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، وكذلك النهي، ولا نعني بالكلام النفسي إلّا قيام نسبة الخبر بنفس المتكلم، وهذا المعنى القائم بنفس الآمر والناهي.

بيان معنى المتكلم

والجواب عن الأول:

أولاً: ما عرفت من أن المتكلم: عبارة عن موجد الكلام، واتصافه بالكلام، لا معنى له، إلّا إيجاده له بالمباشرة الاختيارية، فلو انتفى[1] المباشرة، كما في صورة التّسبيب، لم يكن متكلماً، كما لو أنطق الله الذئب، لم يكن الله تعالى بذلك ناطقاً، بل الناطق حينئذٍ الذئب، وكذا لو انتفى الاختيار، كالشجرة حين كلم الله موسى بها؛ فإنّ الناطق المتكلم حينئذٍ هو الله تعالى، لا الشجرة؛ لكونها آلة النطق؛ ولذا لا ينسب التكلم إلى اللسان في الإنسان، فلا يقال لسانه متكلم.

والعجب من هؤلاء الأشاعرة يزعمون أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله، ثم لا يلتزمون بانتساب كلامهم إليه تعالى.

وثانياً: إن المتكلم إذا صدر منه كلام خبري فهناك أمور.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «انتفت».

أحدها: تصور الألفاظ التي يوجدها، فإنّ كُلّ من يوجد فعلاً لابُد أنْ يتصوره أولاً، على النحو الذي يريد إيجاده، فعدم كون هذا التصور كلاماً نفسياً واضح؛ لعدم كونه مدلول الكلام اللفظي؛ ولعدم كون غرض المتكلم إيقاع هذه الصورة في نفس السامع، وقد نعتوا بثبوت الأمرين في الكلام النفسي؛ لاستوائه بالنسبة إلى سائر الأفعال، فيلزم ثبوت ضرب نفسي، وقتل نفسي وهكذا؛ لوجوب تصورها قبل إيجادها؛ ولكونه في الحقيقة عبارة عن الوجود الذهني، الذي لاينكره أحد، فلا يكون مما انفردت به الأشاعرة.

ثانيها: تصور الموضوع، والمحمول، والنسبة، وعدم كونه من مقولة الكلام أوضح.

ثالثها: ثبوت النسبة، أو انتفائها في الواقع، وعدم كونه كلاماً أوضح من سابقه.

رابعها: علمه بها، ولاريب أيضاً في عدم كونه كلاماً، مضافاً إلى تصريحهم بمغايرته للكلام النفسي، فلم يبق إلّا العبارة الصادرة عنه.

فالكلام منحصر في اللفظي، ولا يعقل هنا كلام غيره. وكذا إذا صدر أمر أو نهي، فهنا أمور:

أحدها: تصور الألفاظ.

ثانيها: تصور المعاني، وقد عرفت حالها.

ثالثها: الإرادة، والكراهة، وقد صرحوا بمغايرتها للكلام النفسي، فلم يبق إلّا نفس الألفاظ، فهي الكلام، ولا يعقل كلام غيرها. والمعنى الداير في الخلد، الذي توهموه، مغاير لهذه الأمور من الأوهام الخيالية، التي لا أصل لها ولا حقيقة.

وثالثاً: إنّ كونه تبارك وتعالى متكلماً بكلام مؤلف من ألفاظ، منتظم من حروف مسموعة، مما قامت عليه الضرورة من الدين، وأجمع عليه المنتحلون بالإسلام، خلفاً عن سلف، والأشاعرة لا يجوز لهم إنكار ذلك، فلابُد أن يلتزموا بأنّ اتصافه تعالى به، باعتباره معناه، الذي هو كلام نفسي، لا باعتبار لفظه، بل المتصف به

باعتبار اللفظ، هو الملك أو النبي، فما مثل الملك أو النبي حينئذٍ إلّا مثل الذي يقول لفظ (ميگويم ومعنى ز خدا ميطلبم)[١] فالملك والنبي إن كانا مسلوبين عن الاختيار التين[٢] مقهورتين لإيجاد الله الكلام بهما، كالشجرة في تكليم موسى، وكاللسان في الإنسان، لم ينتسب بالاعتبار اللفظي أيضاً، إلّا إليه تعالى، وإن كانا واجدين للإرادة والاختيار لم ينتسب إليه تعالى بشيء من الاعتبارين، فالتفكيك في الانتساب بحسب الاعتبارين غير معقول.

وعن الثاني، أولاً: أنه لو تم فغايته أنه تصور للكلام النفسي، لا إقامة حجة عليه.

وثانيا: أن قيام النسبة بالنفس لا معنى له إلّا تصورها والإذعان بها، فالمخبر بما لا يعلمه، لا معنى لقيام النسبة في نفسه، إلّا تصور تلك النسبة، وليس هناك شيء وراء ذلك.

وأما الأمر والنهي بما لا يُريد -كالتكاليف الابتدائية ونحوها- فليس طلباً للإيجاد والترك، بل هو شيء يشبههما، ليتوصل به إلى غرض آخر، فليس في الحقيقة أمراً ولا نهياً.

في معنى الشرعية

والشرعية صفة للأحكام، مخرجة لما عداها، ولها تحديدان:

أحدهما: ما اختاره الفاضل القمي رحمه الله وهو ما من شأنه أنْ يؤخذ من الشارع، وإنْ استقل بإثبات بعضها العقل[٣]، ومقتضاه أن النسبة إلى الشرع باعتبار كون

---

(١) مثل فارسي يضرب لمن يتلكم بلا حساب ومعيار، وبكلام غير موزون عسى ان يخرج صدفة صحيحاً، وترجمته (أتكلم بالكلام وأطلب المعنى من الله).. قد تفضل جناب الشيخ محمد الربيعي دام توفيقه في الترجمة.

(٢) كذا ولعلها (بإرادتين).

(٣) القيد الأخير لإدخال حرمة الظلم، ووجوب رد الوديعة ونحوهما، مما استقل بإثباتها العقل،

الشارع هو المبيّن لها، ويرد عليه:

أولاً: النقض بوجوب التوحيد، والتصديق بالنبي»، ونحو ذلك، فإنها أحكام شرعية، غاية الأمر أنها أصلية لا فرعية، وليس من شأنها الأخذ من الشارع؛ لاستحالته.

وثانياً: أن المرجعية في البيان لا تصحح النسبة، وإلّا لصحت نسبة المرض إلى الطبيب.

وثالثاً: لو فرض صيرورة المرجع في بيان الأحكام العقلية هو الشارع، وفي الأحكام الشرعية هو العقل، لزم انقلاب الأحكام العقلية شرعية وبالعكس، وهو باطل، بيان الملازمة أن المفروض كون المصحح للنسبة، هو المرجعية في البيان والأخذ.

ورابعاً: أنّه يتبنى على أخذ الشرع بمعنى الشارع، وهو غلط، إلّا على المبالغة، كعدل بمعنى عادل، وليس يناسبه المقام.

ثانيهما: هو ما استند ثبوته لموضوعه إلى جعل الشارع في مقابل العقلية، التي هي المحمولات الثابتة لموضوعاتها في نفس الأمر، من دون استناد إلى جعل جاعل.

ويرد عليه: مضافاً إلى ابتنائه أيضا على اخذ الشرع بمعنى الشارع، أنّه يوجب خروج مثل: حرمة الظلم، ووجوب رد الوديعة، ونحو ذلك، مما لا يتسبب عن جعل الشارع.

وإصلاحه: بأنّ المراد من الجعل أعمّ من الإحداث والإبقاء، فيعم التقرير، لا يرجع إلى محصل؛ إذ محصل ذلك أنْ يراد الأحكام التي أمرها راجع إلى الشارع إثباتاً ورفعاً، بحيث لو شاء إثباتها أو رفعها لفعل. ومُنتهى ما يترتب على ذلك دخول الأحكام العقلية التي تقبل التصرف من الشارع رفعاً، وأما ما لا يقبل ذلك كحرمة الظلم، ووجوب التوحيد، ونحو ذلك، فتبقى خارجة عن الحد، وهي

لكن من شانها أن يؤخذ ويستكشف من الشرع... منه تَتَنُّ.

أحكام شرعية، وإنْ كان الثاني غير فرعية.

فالتحقيق أنْ حالة الشارع إذا قيست إلى الفعل والمكلف، التي هي المنشأ لصدور أحكامه، انتزع منها جهة وحدانية بسيطة، يقال لها: طريقة الشارع، وشرعه، وملته، ودينه، ومسلكه، ومذهبه، ونحو ذلك، وإطلاق كل لفظ من هذه الألفاظ عليها باعتبار.

ولاريب في أنْ قوام هذه الطريقة بنفس الأحكام المربوطة بتلك الحالة أصولية كانت الأحكام، أم فروعية، فالشارع أمر منتزع من مجموعة هذه الأحكام المربوطة بتلك الحالة، والمنتزع والمنتزع منه متحدان ذاتاً، متغائران اعتباراً، فالشرع عين الأحكام باعتبار، وغيرها باعتبار آخر، فنسبة الأحكام إلى الشرع نسبة منشأ الانتزاع إلى الأمر المنتزع منه، فالمراد الأحكام المقومة لعنوان الشرع، نظير قولك مسائل نحوية، أي المسائل المقومة لفن النحو، وقد مر أنّه -أيضاً- أمر منتزع من المسائل؛ باعتبار رجوعها إلى أمر واحد، فيدخل في الحكم الشرعي مثل: وجوب التوحيد، وحرمة الظلم، ونحوها، ولا ينتقض بشيء من المحاذير المتقدمة.

ومنه يعلم أنْ ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله وغيره، في وجه النسبة، من أنّه من قبيل نسبة الشيء إلى متعلقه، أو وصفه، أو كله[1]، ضعيف، مضافاً إلى عدم صلوح هذا المقدار من الارتباط لتصحيح النسبة، ألا ترى أنه لا يصح أنْ يقال لمن قعد في الدار: إن قعوده داري، ولا لزيد العالم: إنه عالِمِي، ولا ليد زيد ورجله: إنّه زيدي[2].

في معنى الفرعية

والفرعية؛ لإخراج الأصولية من الأحكام الشرعية، وعرّفها جمع -كالفاضل القمي رحمه الله ونظرائه: بما يتعلق بالعمل، أو بكيفيته بلا واسطة[3]، ومن أهمل قيد

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣؛ والرسائل الأحمدية٣: ٩٢.

(٢) كذا والصحيح: «إنهما زيدية».

(٣) انظر: قوانين الأصول٥؛ هداية المسترشدين١: ٦٠؛ وتعليقة على معالم الأصول١: ١٠٣

الكيفية اعتمد على الوضوح؛ إذ العمل منسلخاً عن الكيفيات المشخصة لأصناف الأعمال -كالجامع بين الصلاة والزنا مثلاً- لا حكم له، كما هو واضح،كوضوح كون التعريف تحديداً للفرعي من الحكم الشرعي، لا لمطلق الفرع، أو الفرعي.

فما وقع لصاحب الفصول رحمه الله في المقامين، من نسج الملفقات بين الضعف[1]، لا يليق بالتعرض له.

وكيف كان، فظاهر الجماعة إرادتهم من التعلق العروض؛ فكل حكم عرض لفعل المكلف من دون واسطة شيء -كالوجوب العارض للصلاة، أو الصوم مثلاً- فهو فرعي، وما ليس كذلك فهو أصلي، سواء لم يكن له تعلق بالعمل أصلاً -كوجوب التصديق ببعض أحوال المعاد مثلاً- أو كان له تعلق به بواسطة -ككون الأمر للوجوب، والنهي للحرمة- فإن له تعلقاً بالعمل بواسطة الوجوب، والحرمة، أو وسايط عديدة -كوجوب التصديق بوجود الصانع، المستتبع لوجوب التصديق برسله، المستتبع لوجوب إطاعته وقبول أوامره، المستتبع لوجوب الفعل أو حرمته، بعد إيجابه وتحريمه- فتلك الأحكام الأصولية لها تعلق بفعل المكلف، من جهة هذا الوجوب، الذي هو حكم فرعي، وإنْ كان بعضها بوسايط، فبالفرعية يخرج كُلّ من أحكام أصول الدين، أو أصول الفقه.

هذا ما ذكره مع غاية توجيه وإصلاح منا، لكن الفساد متطرق إليه من وجوه:

الأول: أنّه إنْ أريد من التعلق العروض، لغى ذكر الواسطة؛ لأن الأحكام الأصولية لا تعرض لفعل المكلف حتى مع الواسطة؛ ضرورة أنّ كون الأمر للوجوب، والنهي للحرمة، يعرضان النفس للأمر والنهي، لا لأفعال المكلفين. وكذا وجوب إثبات الصانع وتوحيده، ليس من عوارض فعل المكلف، حتى مع الواسطة، وإنْ أُريد منه مطلق الارتباط -بأي نحو كان- أوجب خروج أغلب الأحكام الفرعية، بل كلها عن كونها فرعية؛ ضرورة أنّ ارتباطها بموضوعاتها، إما بواسطة جعل الشارع، أو لوجود صفة صلاح فيه أو فساد.

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣.

الثاني: أن المراد بالواسطة، إما الوسط في الثبوت، أو العروض، وعلى التقديرين يوجب خروج الأحكام الفرعية، عن كونها فرعية؛ إذ لا يعرض حكم فرعي لموضوعه، إلّا وهو مسبب، إما من جعل الشارع، أو وجود صفة حسن أو قبح فيه، والسبب هو الوسط في الثبوت، فلا حكم يتعلق بفعل المكلف، بلا هذه الواسطة.

هذا على تقدير إرادة الوسط في الثبوت. وأما على تقدير إرادة الوسط في العروض؛ فلأن جميع الأحكام الفرعية، تعرض لفعل المكلف بواسطة عناوين، هي وسايط في العروض؛ إذ الفعل من حيث هو لم يقع معروضاً لحكم أبداً، بل الأحكام تعرض للعناوين الخاصة، وبواسطة عروض تلك العناوين للفعل، يعرض له الحكم، كالصلاة، ونحوها؛ فإنّ الوجوب يعرض لعنوان الصلاة العارض لفعل المكلف، وربما يتوسط عناوين متكثرة، كالحرمة تعرض لعنوان الكذب، العارض لعنوان الكلام، العارض لعنوان اللفظ، العارض لعنوان الصوت، العارض لفعل المكلف، وكُلّها وسايط في العروض.

فشيء من الأحكام لا يعرض لنفس الفعل المنسلخ عن العناوين، وإلا ارتفع الفرق بين الصلاة والزنا، ولزم التناقض بورود الأحكام المتباينة على محل واحد، وهو الفعل من حيث هو فعل، وتوهم كون قيد الكيفية في الحد لإصلاح ذلك -فيكون المراد من الواسطة ما عدا هذه العناوين؛ إذ هي على هذا التقدير تدخل تحت قيد الكيفية- ضعيف جداً.

أما أولاً؛ فلابتنائه على كون جميع العناوين التي تدور مدارها الأحكام، من مقولة الكيف، وهو بديهي البطلان.

وأما ثانياً؛ فلأن اللازم حينئذٍ تعيين تلك الواسطة، التي تدور فرعية الحكم وأصليته مدارها، وهي مع أنها مفقودة أصلاً؛ إذ ليس للأحكام الشرعية وسط في عروضها لفعل المكلفين وراء تلك العناوين، لما لم تبين في التعريف لم يرجع مفاد التحديد إلى محصل، ولم يزد إلّا مزيد جهل وإبهام.

الثالث: النقض بمفاد أصالتي البراءة والإباحة؛ فإنّه الرخصة، وهي تساوق

جواز الفعل، فيتعلق بالعمل بلا واسطة.

الرابع: النقض بأغلب الأحكام الوضعية، كمباحث النجاسات، والمطهرات، والمواريث، ونحوها، فإنها فرعية، ولا تتعلق بالعمل إلّا بواسطة.

الخامس: أنّ العمل، إنْ أُريد به أفعال الجوارح، خرجت مباحث النية، وإنْ أُريد الأعم منها ومن أفعال القلب، دخلت الأصولية والاعتقادية.

السادس: أنْ ينتقض بخروج الأحكام المتعلقة بالتروك، وتعميم العمل لها كما ترى.

السابع: إنْ أريد عمل المكلف، خرج ما يتعلق بأفعال الصبيان، والمجانين، كاستحباب إطعامه الجائع، أو ذكر الله تعالى، أو الصلاة، وقضاء حاجة أخيه، وكون إتلافه سببا للضمان، وجُماعِهِ للجنابة؛ إذ لا تلتزم بعدم توجه شيء من الأحكام إلى الصبي، اللهم إلّا أن يراد عمل مطلق الإنسان، وهو كما ترى.

ولقد أغرب صاحب الفصول رحمه الله حيث عجز عن أن يأتي بتفسير صحيح، فأحال على الإهمال، ومزيد الإجمال، فقال:«إن المراد بالفرعية، هي المسائل المعروفة، التي دونت مهماتها في الكتب المعهودة»[1] انتهى.

والتحقيق أن يقال: قد سبق أنّ الفرع مقابل الأصل، وأنّ الدين والشرع أمر واحد، وهو عنوان منتزع من جميع الأحكام، فقوام الشرع، إنما هو بالأحكام، والاعتقادية أصل وعمدة في قوام الدين بها، بل التوحيد أصل من بين العقايد، وهو أصل أصول الدين، والعملية فرع في هذه الجهة؛ لأن مرجع العقايد إلى الالتزام بالعبودية لله تعالى، وهو قد يكون عن علم ومعرفة، فهو الإيمان. وقد يجامع الظن والشك، بل العلم بالخلاف، فهو النفاق، ويجمعهما الإسلام، فمن عقد قلبه عليها، ووطن نفسه لها، فهو مسلم. وإنْ قطع بالخلاف، ومن ولم يعقد قلبه عليها، ولم يلتزم بها فهو كافر غير مسلم، فإنْ علم مع ذلك بالحق، فهو جاحد،

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣.

وهو الفرق بين الجحود، ومطلق الكفر، ومرجع الأحكام العملية إلى أعمال تلك العبودية، وإقامة وظايفها، ولا ريب أنّها من شؤون ذلك الالتزام؛ فلهذا صارت فروع الدين.

فإذا عرفت ذلك، علمت أنّ الحكم الفرعي، مقابل الأصلي، الذي هو من أصول الدين، لا أصول الفقه. والمقسم بينهما الدين والشرع، أي الأحكام التي منشأ انتزاع عنوان الدين والشرع، فأحكام أصول الفقه خارجة عن المقسم، وليس قيد الفرعية ناظراً إلى إخراجها، وإنما هو لإخراج أحكام أصول الدين، وبذلك نقدر على تصحيح التعريف المذكور، ودفع النقوض عنه.

توضيح ذلك أن المقصود أولاً وبالذات من أصول الدين، هو الاعتقاد، والعمل منها مقصود ثانياً وبالتبع، والأمر في الأحكام الفرعية بالعكس.

والمراد من تعلق الحكم بالعمل: إنما هو باعتبار تعلق الغرض منه به.

والمراد من كونه بلا واسطة: كونه متعلق الغرض من الحكم ابتداء لاتبعاً وبالواسطة؛ فالحكم الفرعي ما تعلق الغرض منه بالعمل تعلقاً ابتدائياً، بمعنى ما يكون الغرض المقصود منه ابتداء هو العمل عليه، والأصلي ما كان الغرض المقصود منه ابتداء، هو الاعتقاد والعمل ثانياً وبالواسطة، فالتعريف المذكور متين، لا يتوجه عليه شيء؛ إذ ليس المراد من التعلق العروض، ولا مطلق الارتباط -بالمعنى المتقدم- حتى يتوجه النقض الأول، ولا من الواسطة، هو الوسط في العروض أو الثبوت، حتى يتوجه الثاني.

وأما اندفاع الثالث: فبأن حكم أصل البراءة، والإباحة، والاستصحاب، وحجية الخبر، ونظرائها، إن قلنا بكونها من مجعولات الشرع تعبداً في خصوص الأحكام الدينية؛ فلابُد من إدخالها في تعريف الفرعي؛ لأنها أحكام شرعية يتعلق الغرض والمقصود منها بالعمل دون الاعتقاد، وإنْ قلنا بعدم استناد حجيتها إلى الشرع، فقد بيّنا في محله أنّ مرجع حجيتها إلى التشبث بيقين البراءة، والإباحة، لو خلينا وطبعنا وعدم الاعتناء باحتمال المانع الطاري من تجدد تكليف أو حظر، فهما

من أقسام الاستصحاب، وقد بيّنا في محله أيضاً أنّ المناط في حجية الاستصحاب -عقلاً- ليس إلّا عدم الاعتناء باحتمال المانع والجهل به، ومرجعه إلى أنّ الجهل لا يكون منشأ الأثر، وليس هذا شيئاً وراء حجية العلم، وعدم حجية الجهل، بل من المقرر في محله: أنّ لا معنى لحجية العلم، إلّا كونه رافعاً للجهل، الذي هو العذر بالنسبة إلى المجهول، فالجهل عذر في نفسه بالضرورة، وإلا لم يكن معنى لحجية العلم، والعلم حجة بهذا المعنى بالضرورة وشيء من الأمرين ليس من أحكام الدين، فهي خارجة عن المقسم، لا يحتاج إلى إخراجها بالقيود.

وكذا حجية الخبر عقلاً، ليس إلّا كونه مفيداً للعلم الحكمي، أعني: الاطمئنان، فهو أيضاً - ككون الدخان مفيدا للعلم بالنار مثلاً - أمر خارج عن الدين، فلا يدخل في المقسم، حتى يخرج بالقيد.

وكذا كون الأمر للوجوب، والنهي للحرمة، وأشباهه، من مسائل الأصول، ليست من الدين، لا من أصوله، ولا فروعه.

وأما اندفاع الرابع: فإنّ الأحكام الوضعية بأسرها أحكام شرعية، قصد منها العمل دون الاعتقاد، فهي فرعية.

وأما اندفاع الخامس: فبأن أحكام مباحث النية، تقصد من كونها عملاً وإن كان عمل القلب لا الجوارح، لا من حيث كونها اعتقاداً فيشملها الحد.

وممّا ذكرنا تعرف اندفاع السادس، والسابع، وساير ما أورده المتأخرون، وكقولهم: إن مباحث أصل البراءة، والإباحة، والاستصحاب، ونحوها، من مباحث الأصول، سيما على القول بكونها أحكاما مجعولة للشارع تعبداً، تدخل في حد الفقه؛ لأنها فرعية جعلت للعمل، لا للاعتقاد، مع أنها خارجة عن الفقه، داخلة في أصول الفقه، فلابُد من قيد آخر لإخراجها.

والجواب عن ذلك:

أولاً: بالتزام دخولها في الفقه، وستقف على أنّ الأصول ليس فناً مستقلاً، بل

هو ملفق من فنون شتى، فلا ضير في كون تلك المباحث من فن الفقه، وإنْ ذكرت في كتب الأصول، قال شيخنا الأجل المرتضى تَدَّسُّ: «إن الاستصحاب على القول بكونه من الأصول العملية، يكون كسائر القواعد المستفادة من الكتاب والسُنّة، فهذه القاعدة كقاعدة البراءة، والاشتغال، نظير قاعدة نفي الضرر، والحرج، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف»[1] انتهى.

وثانياً: أن غاية ما هناك، انتقاض حد الفقه به، لا الحكم الفرعي، والذي نحن بصدده، إصلاح الثاني لا الأول؛ فإنّ وجوه فساده كثير، وليكن هذا من جملتها، ولا يلزم من فساده فساد الحكم الفرعي.

[في معنى الدليل]

والأدلة: جمع دليل، وهو فعيل من الدلالة. وهذه الهيئة تفيد التلبس بالمَبْدَأ على وجه الحاملية له، ولهذا يختلف بحسب المواد، فربما يكون حامل المَبْدَأ فاعلاً، كعليم ودليل؛ فإن حامل العلم والدلالة هو العالم والدال، وقد يكون مفعولاً، كجريح؛ فإن حامل الجرح هو المجروح.

وتوهم الاشتراك اللفظي نشأ من خفاء تصور الجامع. وقد لا تصلح مادة لهذا النحو من التلبس، كضرب، وذهاب، فلا يجيء منها فعيل، وقد لا تصلح مادة لغير هذا النحو من التلبس، فلا يجيء منها سائر الأوزان، كشريف حيث لم يجئ شارف، وشراف، ونحوهما من مادة الشرافة، وتفصيل ذلك في رسالتنا المعمولة في المشتقات.

في معنى الدلالة

والدلالة في اللغة: الأراءة، وشرحها بحسب الماهية -على ما يأتي في محله- كون الشيء بحيث يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر. والمراد بالعلم في الموضعين، هو

(١) انظر: فرائد الأصول ٣: ١٨.

التصديق، ولا يعقل إرادة التصور، لا بمعنى الخطور؛ لعدم كونه علماً، بل هو من أقسام الجهل -كما مر، ويأتي- ولا بمعنى المعرفة الذي، هو قسم العلم، وقسيم التصديق؛ لاستحالة كون معرفة ماهيته مستلزماً لمعرفة ماهية أخرى، ولا يعقل التفكيك بإرادة التصديق من أحدهما، والتصور من الآخر؛ لاستحالة أنْ يحصل من كل منهما غير ما يشاكله، والعجب من التفتازاني مع ارتكابه التفكيك أخذ الثاني بمعنى الخطور، الذي قد عرفت أنه جهل، وليس من العلم في شيء، قال: «إنَّ التصديق بالألفاظ يوجب خطور معانيها في الذهن، لا التصديق بثبوتها في الواقع وإلا لامتنع الكذب، ولزم اجتماع النقيضين عند الإخبار بأمرين متناقضين»[1].

وفيه -مضافاً إلى ما عرفت، وإلى أنّ الدلالة أعم من دلالة الألفاظ، وكون دلالة الدخان على النار، بمعنى كون التصديق بوجوده موجباً لخطورها في الذهن، مضحكاً للثكلى- أنْ منشأ زعمه، غفلته عن تبعية دلالة الألفاظ للإرادة، وسيأتي في محله أنّ الألفاظ وضعت للدلالة على مراد المتكلم، وينبئ عنه تعريف الوضع: بأنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى، والمعنى هو ما عناه المتكلم وأراده، لا أقول: إنها وضعت للأمور الذهنية -كما سبق إلى بعض الأوهام- ولا لنفس الدلالة، بل الألفاظ لم توضع إلّا لنفس الأمور الواقعية، إلّا أنّ وضع الشيء لشيء ليس إلّا اختصاصه له، واختصاص شيء بشيء لا يكون إلّا في جهة من الجهات، واختصاص اللفظ للمعنى، إنّما هو في جهة الدلالة عليه، وحيث عرفت أنّ الدلالة استلزام تصديق لتصديق، ولا يعقل الملازمة إلّا بعلاقة، ولا علاقة إلّا بالعليّة؛ انحصرَ الدلالة في اللميّة، والإنية، فمن العلة إلى المعلول لميّة، ومنه إليها إنيّة، ومن أحد المعلولين إلى الآخر ذات جهتين، ومن البديهيات عدم العلية بين صدور لفظ زيد قائم، من لافظ، وبين قيام زيد في الخارج، فالألفاظ لا تدل على الواقع ابتداء، حتى يلزم ارتفاع الكذب في الأخبار، والتناقض عند الإخبار بمتناقضين، وإنما تدل على المعاني، من حيث كونها مرادة للمتكلم، وذلك بعد العلم بكونه في مقام

---

(١) انظر: شرح التفتازاني على الشمسية: ٩٧ وما بعدها.

التفهيم، وإبراز ما في ضميره، وأنّه السبب والداعي لإيجاده الألفاظ في الخارج فحينئذٍ يتحقق[١] العلاقة والعلية بين مراد المتكلم، وبين[٢] الألفاظ الصادرة عنه، فيستدل -حينئذٍ- بوجود الألفاظ على كون معانيها مرادة للمتكلم، استدلالاً إنيّاً.

فتتحقق[٣] الدلالة في الألفاظ بتبعية إرادة المتكلم، فيستلزم التصديق بوجود الألفاظ التصديق بكون معانيها هو الذي أراد المتكلم إبرازها، فإنْ كانت بين مراد المتكلم، وبين[٤] الواقع علاقة أخرى -كعصمة أو عدالة، ونحوها- دلت على الواقع أيضاً، بتلك العلاقة، وإلا فلا، فاللفظ لا يدل على المراد، إلّا بعد العلم بكون المتكلم شاعراً، عالماً بالوضع، قاصداً للتفهيم، وبدون إحراز هذه الأمور في اللافظ، لا يكون كلامه دالاً على شيء، فإنْ علم مع ذلك عدم نصب قرينة على خلاف الوضع، وعدم كونه ساهياً أو غافلاً أو لاغياً أو متعمداً، لنقض غرضه في مقام الإرادة كشف اللفظ عن مراده كشفاً قطعياً، وإنْ لم يعلم ذلك، واحتمل شيء من المذكورات بعد العلم بشعوره، وعلمه بالوضع، وقصده التفهيم، جرى الأصل في نفي ذلك الاحتمال، وكشف اللفظ عن المراد كشفاً اقتضائياً أصلياً، وهو الذي يعبر عنه بالظهور، وهذا مراد من قال: إنّ الدلالة تابعة للإرادة، كالشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي[٥]، ونظرائهما من الأساطين[٦]؛ لأن خطور المعاني من الألفاظ تابع للإرادة، كما سبق إلى أوهام كثيرين، فجعلوه من المنكرات؛ ضرورة أنّ خطور المعنى بالبال يحصل من مجرد تصور اللفظ، أحس به، أو لم يحس، ومع الإحساس استعمله مريد أو غير مريد، كالنائم والساهي، أو لم يستعمله أحد، كما لو صدر من حيوان، أو من انصكاك حجرين مثلاً، فإنْ تصور المعنى في جميع ذلك

(١) كذا في الأصل، والصحيح «فتتحقق».
(٢) كذا في الأصل، وهو غلط؛ لأن «بين» لا تتكرر إلاّ بين الاسم والضمير.
(٣) كذا في الأصل، والصحيح «فتتحقق».
(٤) كذا في الأصل، وهو غلط؛ لأن «بين» لا تتكرر إلاّ بين الاسم والضمير.
(٥) لمعرفة رأي الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي راجع الإشارات والتنبيهات١: ٣٢ وما بعدها.
(٦) من الأساطين: الشيخ أبي طالب محمد بن العلامة انظر: إيضاح الفوائد٣: ٣٣٠.

يحصل على نسق سواء.

وعدم تبعية ذلك للإرادة بديهي، لكنه ليس من الدلالة في شيء؛ لأنها عبارة عن التصديق بالمراد، وهي التي تتبع الإرادة، لا هذا الخطور؛ لأنّه أمر نشأ من الوضع، من جهة حدث.

والمناسبة بين اللفظ والمعنى، وليس[1] من سنخ العلم، ولا الدلالة، ألا ترى أنّ لفظة (في) يخطر منها الظرفية بالبال، مع أنهم أجمعوا على أنّ الحروف منفكة عن مدخولها، لايدل[2] على شيء، ومن هنا وقع لصاحب الفصول رحمه الله اشتباه غريب، حيث قال: «إنّ دلالة الحرف على معناه، إنّما تستدعي تصور متعلقه، ولو إجمالاً - على ما سيأتي تحقيقه- وهو ممّا يحصل في النفس، بسماع الحرف مع العلم بالوضع، والحاجة إلى ذكره في اللفظ»[3] انتهى، فقد خالف المتفق عليه.

ومنشؤه: عدم التمييز بين الدلالة، وخطور المعنى في الذهن من اللفظ، فشاهد وجود الثاني في الحروف، بدون ذكر المتعلق، زعماً منه إنه الدلالة، فالتزم بدلالته بدونه، فالدلالة: كون الشيء بحيث يلزم من التصديق به، التصديق بشيء آخر[4]، وذلك عبارة عن كونه مقتضيا له، فالدليل هو حامل هذا الاقتضاء.

وحيث إنّ الأثر فعل المقتضي -وهو المؤثر- فالسبب والعلة، ليس إلّا نفس المقتضي.

والشرط: ما يوصل الأثر إلى المحل، وليس مشاركاً له في التأثير، ألا ترى أنّ النار هي التي تحرق، ولصوقها شرط في ذلك، بمعنى أنّ بروز الأثر في المحل يتوقف عليه، لا أنّ اللصوق مع النار شريكان في التأثير.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح: (ليست) من غير (و).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تدل).

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥.

(٤) انظر: محجة العلماء: ١٨٢.

والمانع: هو الذي يمنع من تأثير المقتضي، ويحول بينه وبين أثره، فحال عدم المانع يبرز أثر المقتضي في المحل، لا أنّ عدم المانع شريك مع المقتضي في التأثير، فإنّ رطوبة المحل تمنع عن بروز أثر النار في المحل، لا أنّ عدم الرطوبة والنار شريكان في التأثير، مع أنّ العدم لا يعقل تأثيره في الوجود، فالسبب والعلة هو نفس المقتضي، والعلة التامة هي المقتضي عند استجماع الشرائط، وفقد الموانع، وتحقق القابلية في المحل، وهو عبارة عن العلة المادية.

وهنا أمر خامس -يتوقف بروز الأثر الفعلي عليه- وهو عدم المزاحم الأقوى، والفرق بين المانع والمزاحم، أنّ الأول ينفي أثر المقتضي، والثاني يؤثر أثراً وجودياً مضاداً لأثر المقتضي، فالمتزاحمان في عرض واحد؛ ولذا يتغالبان، ويتبع الأثر الأقوى، بخلاف المانع والممنوع.

والفرق بين الشرط والعلة المادية: أنّ الأول يوصل أثر العلة الفاعلية إلى المحل، والعلة المادية هي هذا المحل، الذي يقبل الأثر وينفعل به، فتمامية العلة باستجماعها لهذه الأمور، إنما تنفع في فعلية بروز أثر المقتضي، وإلا فالعلة والسبب إنما هو المقتضي، وهو المؤثر لا غيره.

فظهر بهذا البيان: أنّ الدليل عبارة عن سبب العلم، ومقتضيه، وإنْ لم يتحقق[1] هناك دلالة فعلية لفقد شرط، أو محل، أو وجود مانع، أو مزاحم مساوٍ، أو أقوى؛ ولذا يطلق الدليل على الله تعالى، وعلى حججه صلوات الله عليهم، وعلى القرآن، والأخبار، وعلى العالم أنّه دليل على وجود الصانع، وإنْ لم يستدل به أحد.

واتضح: أنّ الدليل ليس إلّا الوسط في الإثبات، كالتغير في العالم، فإنّه المقتضي للعلم بحدوثه، سواء استدل به أحد، أو لم يستدل، بل لم يتنبه عليه أصلاً، وليس هذا اصطلاحاً يختص به الأصوليون، بل هو في نفسه كذلك، وإنما اصطلح المنطقيون على تسمية القياس به، وهو المركب من المقدمتين: الصغرى، والكبرى؛ نظراً إلى توقف الدلالة الفعلية الحاصلة من الاستدلال على ترتيبهما.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

ويرد عليه: أن الاستدلال أعم من فعلية الدلالة، ومجرد ترتيب المقدمتين لا ينتجها؛ لإمكان وجود المزاحم المعارض، فالصواب أنّه اصطلاح منهم جرى على ما جرى.

وتعريف غير واحد، الدليل: بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه، إلى مطلوب خبري[١]، راجع إلى ما ذكرناه؛ إذ المراد من الإمكان: الصلوح، ومن التوصل: العلم، ومن النظر: التصديق بثبوته للأصغر، وهو الصغرى، وثبوت الملازمة، بينه وبين الأكبر وهو الكبرى، وأخذ الصحة؛ لإخراج السهو والغفلة في النظر، والمطلوب الخبري؛ للاحتراز عن المعرَّف، فالتغيّر -مثلاً- شيء يصلح لأنْ يعلم بالنظر فيه، أي التصديق بثبوته للعالم، والتصديق بالعلاقة واللزوم بينه وبين الحدوث، مطلوب خبري، هو حدوث العالم.

قال الفاضل القمي رحمه الله: «قيد الإمكان لإدخال الدليل المغفول عنه[٢]»[٣]، وقال آخر: «لإدخال الأدلة المتعددة»[٤] ومرجعها إلى شيء واحد، وهو نفي اشتراط فعلية التوصل.

والحد، وإنْ رجع إلى ما ذكرناه، ولكن للنظر في تزييفه مجال.

في أنَّ أدلة الأحكام أربعة

وكيف كان[٥]، فالمراد بالأدلة في المقام: هي الأربعة -أعني الكتاب، والسُنّة، والاجماع، والعقل.

أما الكتاب والسُنّة، فدلالتهما إنيّة، يستدل من المعلول، وهو اللفظ، إلى العلة،

---

(١) ممن ذكر هذا التعريف الشيخ البهائي رحمه الله في زبدة الأصول:٤٢، والآمدي في الأحكام١: ٩.

(٢) في المصدر: «الذي غفل عنه».

(٣) توضيح القوانين:٧.

(٤) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح «كيف ما كان».

وهو مراد المتكلم، فالدال والدليل: هو الكتاب والسُنّة، والمدلول: هو مراد الشارع.

وأما أنّ مراد الشارع مطابق للواقع، فهو من أصول الدين، وليس فقهاً، بل الفقه: هو العلم بمراد الشارع من الكتاب والسُنّة؛ ولذا لو علم بمراداته منهما، مَنْ لا يعتقد بالشارع ولا بموافقة مراده للواقع، كان علمه هذا فقهاً، وهو بذلك العلم فقيهاً.

والسُنّة: إما قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، ودلالة الآخرين نظير دلالة القول إنيّة؛ لأن الفعل والتقرير عليه، حيث ما يدلان على حكم، فإنّما يدلان عليه من حيث كونه معتقد الفاعل، أو المقرر، فهما نظير القول، يدلان على مراد الشارع.

في أنّ الإجماع بناءً على اعتباره داخل في السُنّة

وأما الاجماع: فعلى أنّه: اتفاق الكُلّ حتى المعصوم على سبيل التضمن، فهو داخل في السُنّة؛ لأنّ قوله إنْ تميّز عن قول الرعيّة، فلا وجه لضم قول الرعية إليه، وإنْ لم يتميّز عنه، بأنْ كان في جملة أشخاص لا نعرفهم بأعيانهم، فمع أنّه فرض غير واقع، فالدليل حينئذٍ إنّما هو قول الحجة الغير[1] المتميز، لا مجموع الأقوال، وتوهم أنّ الكُلّ دليل على البعض من سخايف الأوهام؛ إذ الجزء غير مغاير للكُلّ، إلّا بالاعتبار، ولا يُعقل أنْ يكون أحدهما علة للآخر، فالشيء لا يعقل أنْ يكون دليلاً على نفسه، أو مدلولاً عليه، أترى من نفسك أنّ عشرة من الرجال فيهم زيد، دليل على زيد، وأن خبرين أحدهما من المعصوم، والآخر من أحد أئمة الضلال -لو اشتبها- فلم نعرف أحدهما عن الآخر، أوجب ذلك صيرورتهما معا حجة ودليلاً، فهل مرجع ذلك إلّا إلى أنّ الحجة في ضمن المجموع، وهي قول الحجة، فلا معنى لعده دليلاً مستقلاً في قبال السُنّة، إلّا أنْ يُقصد به المحافظة على عناوين القوم.

وأما على ما اختاره المتأخرون، من طريقة الحدس، وأنّ اتفاق آراء الرعية،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (غير المتميز).

يكشف كشفاً ضرورياً، عن موافقة رئيسهم عليه.

ففيه: أولاً: أنّ الحدسيات من أقسام الضروريات، وما أوجب الحدس لا يعد دليلا.

وثانياً: لا ملازمة بين توافق آراء الرجال -من باب الاتفاق- وبين موافقة المعصوم إياهم، نعم يتم ذلك إذا كان اتفاقهم على حكم مستند إلى تلقيهم إياه عن رئيسهم، يداً بيد، خلفاً عن سلف، لكنه حينئذٍ نحو من الضروري، غاية الأمر أنّ دائرته أضيق من ضروري الدين، فالأول عند أهل العلم والفن، والثاني عند أهل الدين.

والضرورة: هي ما أغنت عن الدليل، فلا يعد من الدليل، وأين هذا من استلزام توافق الآراء والاجتهادات النظرية، لموافقة المعصومعليه السلام! فالإجماع على مذهب الإمامية: إما خارج عن الدليل، أو داخل في السُنّة، وعدّه مغايراً للحفظ على عناوين القوم. ومزيد البيان موكول إلى محله.

وأما على مذهب أهل الجماعة والسُنّة، القائلين بعصمة الأمة، في الرأي والاجتهاد، وأنّهم لا يجتمعون على الخطأ، فهو دليل بنفسه مستقل.

في معنى الدليل العقلي

وأما دليل العقل: فهو حكم عقلي، يتوصل به إلى حكم شرعي.

ليس المراد بالحكم التصديق -كما سبق إلى بعض الأوهام- بل المراد به المحمول، وكون المحمول عقلياً: عبارة عن كونه ثابتاً لموضوعه بنفسه، لا بجعل جاعل، في مقابل الحكم الشرعي، الذي هو: عبارة عن المحمول الثابت لموضوعه، بجعل الشارع.

فالمحمول العقلي: كقبح الظلم، والمحمول الشرعي، كحرمته.

والأول دليل على الثاني، بقاعدة الملازمة، والملازمة وإنْ كانت ممنوعة؛ لأنها

فرع تبعية الأحكام للمفسدة، والمصلحة في نفس الأشياء، وقد أبطلناه في محله؛ لكفاية المصلحة في الحكم، والمصلحة في الشيء إنّما تعتبر من حيث صيرورة الحكم به صلاحاً، فالمعيار على صلاح الحكم وعدمه، فلو انفك الأمران، بأنْ يكون الحكم على شيء ذي مفسدة صلاحاً، لم يلزم بذلك قباحة الحكم، بل ربما يجب، ومع فرض خلو نفس الشيء عن الصفة، فالأمر أوضح، إلّا أنّ المقام ليس مقام ذلك، بل الغرض الإشارة إلى أنّ العقل لا مسرح له في الأحكام الإلهية، النفس الأمرية، إلّا نادراً، في بعض الأمور البديهية، كقبح الظلم وحسن الإحسان.

في أنَّ للحكم مراحل ثلاث

بيان ذلك أنّ للحكم ثلاث مراحل:

أحدها: التعلق بالوقايع، وهو الذي يعبر عنه، بأنّ الصلاة واجبة، وشرب الخمر حرام، والأمر في هذه المرحلة، إلى الحاكم كيف شاء، نعم حيث يكون الحاكم حكيماً، لا يجوز خلو حكمه عن المصلحة، وليس لعقول الرجال في هذه المرحلة مجال.

وينحصر طريق الكشف عنها: في بيان الشارع وأُمنائه؛ لان إدراك العقل لها، يتوقف على أمرين:

أحدهما: إدراك الحسن والقبح في الأشياء.

والثاني: جزمه: بأنّ هذا الحسن والقبح، علة لإيجابه أو تحريمه، بحيث لا يمكن له التخلف عنه، وهذا غير معلوم، إلّا نادراً -كما في الظلم والإحسان- بل خلافه معلوم كثيراً، فيما وقع من جمع المختلفات، وتفريق المجتمعات؛ ضرورة أنّ غير الحاكم، لا يطلع على جهات حكمه، سيما إذا كان الحاكم، هو الله جل جلاله وعظمته، فأنى للعقول القاصرة أنْ تحيط على الجهات التي منها تنبعث أحكام الله تعالى، فإنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وليس شيء أبعد عن دين الله، من عقول الرجال.

ولذا لم يعتمد أحد من فقهاء أهل البيتﷺ بعقله، في إثبات حكم من الأحكام، من أول الفقه إلى آخره، وإنّما هذه طريقة انفردت[١] بها أهل الجماعة والسُنّة، في قبال أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم، حيث استعملوا الأقيسة، والاستحسانات.

وورد عنهمﷺ: المنع وتشديد النكير على ذلك، وما وقع للعلامة، ونظرائهم[٢] (قدس الله أرواحهم) من استعمال الأقيسة والاستحسان في بعض الأحيان، فإنّما هو في مقابل العامة، حيث كانوا محشورين معهم، وكانوا لا يرون للشيعة فضلاً؛ لتقليدهم على أئمتهم، وعدم إعمالهم العقل والقياس، الذي كان الفضل والاجتهاد في نظرهم ذلك، وما كانوا يتسلّمون من الشيعة قولاً، إذا استندوا إلى رواية من طريق أهل البيتﷺ.

فالإمامية فعلت ذلك؛ لإلزامهم على الحق بطريقتهم الفاسدة أيضاً، وإلا فالمدرك عندهم غير ذلك، وهم متبرِئون[٣] عن تلك الطريقة، كما هو غير خفي، على الخبير بسرهم وسلوكهم.

الثانية: التعلق بالأشخاص، ويعبر عنه بالوجوب، أو الحرمة عليهم، ويسمى بهذا الاعتبار تكليفاً، والأمر في هذه المرحلة أيضاً موكول للحاكم كيف شاء، ولمن أراد كالبالغ، والعاقل، أو المستطيع، ونحو ذلك، ويمكن أنْ يكون للعقل أيضاً دخل في ذلك، كقبح تكليف غير المميّز، وبعض أقسام غير المتمكن.

والثالثة: مرحلة التنجّز: وهو صيرورة الشخص من التكليف المتعلق به، بمثابة لا يعذر فيه فيتحقق بمخالفته العصيان، وميزان هذه المرحلة، بيد العقل، وهو الحاكم فيها؛ إذ هي مرحلة الإطاعة، والعصيان، والعقل «ما عبد به الرحمن،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «انفرد».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «نظرائه».

(٣) لعله تَدُّ يريد «مُبَرَّؤون»؛ وذلك لدلالة «عن» التي بعدها.

واكتسب به الجنان»[١] وبه يثاب، ويعاقب كما دلت عليه الأخبار[٢].

ضرورة: أنّ كون وظيفة العالم بتعلق التكليف عليه، هو الامتثال؛ إذ العلم بالتكليف دليل على ارتفاع العذر؛ لأنه علة له وهو معنى التنجز[٣]، وأنّ مخالفته حينئذٍ عصيان، يوجب استحقاق العقاب عليه، مما يستقل به العقل، وكذا كون وظيفة الجاهل به، هي المعذورية في العمل وعدم العصيان، مما يستقل به العقل، وهذا هو المسمى: بأصل البراءة.

ونظيره ساير الأصول العملية؛ فإنّها أحكام عقلية، وتفصيلها مشروح في محله لا يناسب المقام، وإنّما الغرض بيان أنّ استعمال العقل في الفقه، واستكشاف الأحكام الواقعية به، من متفردات العامة، والإمامية تنكره، وإنّما يستعملونه في الأحكام الظاهرية، والوظايف العملية، التي مرجعها إلى تشخيص كيفية الإطاعة والعصيان، التي زمامها بيد العقل، وإنّ كان يقبل التصرف من الشرع أيضاً في بعض مراتبها.

فالدليل العقلي في الفقه نادر جداً، بل منحصر بقبح الظلم، وحسن الإحسان، حيث يدل القبح على مفسدة في الظلم، باعثة لقبحه، دلالة إنيّة، وتدل المفسدة على تحريم الشارع المعلول لها، دلالة لميّة، فيثبت تعلق الحرمة للظلم في نفس الأمر.

---

(١) اقتباس مما نقله الكليني ﵀ عن أبي عبد الله الصادق صلوات الله عليه..انظر الكافي١: ١١.

(٢) الأخبار في هذا المعنى كثيرة، انظر المحاسن ج١ باب العقل ص١٩٢ وما بعدها، والكافي ج١ كتاب العقل والجهل ص١٠ وما بعدها.. ومنها ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر ﵇ قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: (أقبل) فأقبل، ثم قال له: (أدبر) فأدبر، ثم قال: «وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أما إني إياك آمر وإياك أنهى، وإياك أعاقب وإياك أثيب»، انظر الكافي١: ١٠ ح١.

(٣) فإن حجية العلم عبارة عن تنجز التكليف، وتنجّيز التكليف ليس إلاّ عبارة عن ارتفاع العذر عنه، والعلم لا يرفع إلّا الجهل فلولا أن الجهل عذر عقلاً لم يكن لحجية العلم معنى كما لا يخفى.. منه ﵀.

والعجب من بعض الإخبارية[١]، الذين لا خبرة لهم بالفقه، ولا بصيرة لهم بأحوال الفقهاء (قدس الله أرواحهم) حيث صدر عنه بالنسبة إليهم (رحمهم الله) ما لا يليق بساحة قدسهم، خلطاً منه بين المقامين، وغفلة عن أنّ إعمال العقل في الأحكام الواقعية يتفرد به العامة، ويتنزه منه الإمامية، وأنّ موارد إعمال الإمامية العقل، هي الأحكام الظاهرية.

ثم أنّ بعض الأصوليين أضاف الاستصحاب، وجعل الأدلة خمسة، وقال الفاضل القمي رحمه الله: هو «إنْ أُخِذَ من الأخبار فيدخل في السُنّة، وإلا فيدخل في العقل»[٢].

وفيه: أنّ الاستصحاب أصل عملي، مشخص للوظيفة، والحكم الظاهري مطلقاً، ولو أخذ من العقل وبناء العقلاء عليه، ولا يعقل أنْ يكون مثبتاً لحكم، فلا يكون من أدلة الفقه.

وما سبق إلى بعض الأوهام: من أنّ كونه من الأصول العملية، مبني على أخذه من الأخبار تعبداً، وأما لو أُخذ من العقل، فهو دليل اجتهادي، كساير الأدلة، مضعّف في محله مشروحاً.

وأما ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله فيرد عليه: أنّ مأخذ الحجيّة لا يقضي بدخول المأخوذ حجيّته منه فيه، لا حقيقة و لا اسماً، وإلا انحصرت الأدلة في واحد؛ لانتهاء المأخذ في الجميع إلى العقل؛ ضرورة: أنّ الكتاب لا يدخل في دليل العقل، من جهة كون مدرك حجيته العقل.

ويمكن توجيهه: بأنْ يريد أنّ وجوب معاملة البقاء حين الشك فيه، لو كان حكماً شرعياً تعبدياً ثابتاً من السُنّة، كان قاعدة فرعية فقهية؛ كساير قواعد الفقه؛ فيكون هذا مراده من الدخول في السُنّة، لا بمعنى صيرورته بذلك من أفراد السُنّة.

(١) مراده تتَّنُّ المولى محمد أمين الأسترآبادي الأخباري تتَّنُّ، انظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٤١.

(٢) قوانين الأصول: ٩.

أما لو كان حكماً عقلياً ثابتاً، من بناء العقلاء عليه، كان داخلاً في القسم الأخير من الأدلة العقلية، أعني: ما استقل بإثبات الأحكام الظاهرية، التي مرجعها إلى تعيين كيفية الإطاعة والامتثال، كما هو الحق المقرر في محله لا ما استقل منها بإثبات الحكم الواقعي، كقبح الظلم، ونحوه.

ولا يخفى أنّ انحصار أدلة الفقه في الأربعة، من باب الاتفاق، حيث أنّ الأحكام الإلهيّة أمور لا يمكن الوصول إليها إلّا بها، لا أنّ لها خصوصية ومدخلية، في صيرورة العلم بالأحكام منها فقهاً، بحيث لو فرض لها طريق يمكن منه الوصول إليها أيضاً، كالشهرة، والقياس، ونحوه، لم يكن العلم الحاصل منه فقهاً.

فالمعيار في الحد: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن الدليل، وإنْ انحصر الدليل في الخارج في الأربعة، أو الأقل، أو الأكثر، من باب الاتفاق.

في أن قيد التفصيلية لإخراج علم المقلد

وأما قيد التفصيلية: فقد اتفقت كلمتهم على أنّه لإخراج علم المقلِّد؛ حيث إنّه يعتمد على دليل إجمالي مطردّ في جميع المسائل، على نسق واحد، وهو: هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي، فهو حكم الله تعالى في حقيّ، فيستنتج منه: أنّه حكم الله في حقّه؛ فيعمل عليه.

بخلاف المجتهد فإنّه يستنبطه من أدلة تفصيلية، [و][1] ليس المراد من كون دليل المقلِّد إجمالياً، أنّه دليل واحد ينفع في الجميع؛ إذ لا يعتبر حصول العلم من مجموع الأدلة أو جميعها؛ ضرورة أنّ المجتهد إذا استنبط جميع الأحكام، عن دليل واحد، لو فرض إمكانه، لم يخرج بذلك علمه عن الفقه، بل المراد أنّه لا يحصل للمقلّد من ذلك الدليل علم، ومعرفة تفصيلية بخصوص أشخاص الأحكام، فإنّ المقدمتين المذكورتين لا تنتجان كون حكم الواقعة، وجوباً بخصوصه، أو حرمة كذلك، بل تنتجان كون الفتوى

(١) ما بين المعقوفين وضعناها؛ لأن المقام يقتضيها.

واجب[1] الأخذ له، وهو عنوان إجمالي بالنسبة إلى أشخاص الأحكام، منطبق عليها بحسب الموارد، فعلمه بها بتّبعّية هذا العنوان الإجمالي المنطبق، ويسمى هذا علماً بالوجه، في مقابل العلم بالتفّصيل -كالعلم بأفراد الإنسان إجمالاً بتبعّية العلم بكلّي الإنسان- فمعنى كون دليله إجمالياً، كونه مفيداً لهذا النحو من العلم، وهذا بخلاف علم المجتهد، فإنّ دليله يفيد له المعرفة، والعلم التفصيلي بشخص الحكم في الواقعة، من كونه وجوباً، أو حرمة، ونحو ذلك.

هذا غاية ما وسعني في تصحيحه لكن فيه:

في عدم صحة الاحتراز بالتفصيلية عن المقلد

أولاً: منع صحة التوصيف بالإجمال، والتفصيل بهذا الاعتبار، فإنّ كون الدليل إجمالياً إنّما يصح حيث يكون نفس الدليل مردّداً بين أمور، أو يكون مدلوله كذلك، وكلاهما مفقودان في المقام.

وأما مسألة أنّ تصور الأفراد إجمالاً قد يتحقق بتصور الكُلّي الجامع لها في مقام ترتيب الحكم عليها، ونحوه، كما ينبئ عنه المثال المتقدم، فهو أجنبي عن المقام؛ إذ التصور المذكور عبارة عن مجرد الخطور والإحضار في الذهن، وقد مر أنّ ذلك ليس علماً، بل هو من أقسام الجهل، ولا معنى لكون العلم بالإنسان الكُلّي، موجباً للعلم بأفراده، ولو إجمالاً، فضلاً عن أنْ يتحقق ذلك في العلم بمعنى التصديق، الذي هو مفاد الدليل، فكيف يتعقل أنْ يكون تصديق المقلِّد بكون فتوى المفتي واجبة الأخذ في حقه، الحاصل له من ترتيبه المقدمتين موجباً لتصديقه الإجمالي بحكم الواقعة، من وجوب، أو حرمة، أو غير ذلك، ولو أوجبه على فرض المحال، لأوجب التصديق التفصيلي، لا الإجمالي، فيكون[2] فتاوى المفتي في الوقايع أدلة تفصيلية على أحكامها للمقلّد،ككون فتاوى المعصوم عليه السلام في الوقايع أدلة تفصيلية

---

(١) كذا في الأصل ولعل المراد (واجبة).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (فتكون).

على أحكامها للمجتهد.

وثانياً: أنّ المقدمتين المذكورتين لا تُحصِّلان تصديقاً بمجهول؛ لأنها صورة استدلال لا دليل، ولا تفيدان إلّا تصور الموضوع وانطباق الكلي عليه.

ويتضح ذلك ببيان أمرين:

أحدهما: أنّ كل قضية بصورة التصديق، ليس تصديقاً، بل قد يكون تصوراً، كقولك هذا زيد، وزيد إنسان، والإنسان حيوان ناطق؛ وذلك لأن العلم: هو الانكشاف، وانكشاف نسبة شيء لشيء تصديق، وانكشاف نفس الشيء تصور، والتصديق بالنسبة يتوقف على تصور المنتسبين، وهو لا ينافي البساطة، كما قاله المحققون؛ لأن ما يتوقف عليه الشيء خارج عن الشيء، وما سبق إلى أوهام بعض من جعل التصديق عبارة عن مجموع تصور المنتسبين، والإذعان بنسبة ما بينهما، توهم ضعيف، وطرفا النسبة لابُد أنْ يكونا متغايرين وإلا فمع الاتحاد والعينية لا يعقل انتساب.

فإذا لم يعقل إلّا الانتساب لم يعقل التصديق، ففي قولنا: زيد قائم، شيئان معلومان أحدهما زيد؛ فإنّه أمر متصور، والآخر القيام، وهو أمر آخر متصور، مغاير لزيد، وشيء ثالث مجهول، وهو انتساب القيام إلى زيد، فباعتبار انكشاف ذلك، وارتفاع الجهل منه، يتحقق التصديق، وهذا بخلاف قولك: هذا زيد؛ إذ ليس المشار إليه بهذا أمراً، و زيد أمراً[1] آخر مغاير له، حتى يكون المجهول انتساب زيد إليه، فيكون ارتفاع هذا الجهل، وتبدله بالانكشاف تصديقاً، بل المشار إليه بهذا عين زيد، وزيد عين المشار إليه بهذا، فليس هنا إلّا شيء واحد، وإنّما الاختلاف في مراتب تصور ذلك الشيء الواحد، ومعرفته، ومرجعه إلى تبدل تصوره بوجه ما، إلى تصوره على وجه المعرفة والإحاطة بالكنه، وكذا قولنا: زيد إنسان، فإنّ زيداً عين الإنسان، لا تغاير بينهما؛ إذ الفرد عين الكلي في الخارج، والوجود، لا أنّهما أمران متغايران، والمجهول انتساب الإنسان إلى زيد، وإنّما المجهول هو زيد نفسه،

(١) كذا في الأصل.

من حيث الكنه، فارتفاع الجهل عنه عبارة عن تصوره، ومعرفته من حيث الماهية، وكذا قولنا الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحيوان الناطق عين الإنسان، وهما شيء واحد، لا أنّهما أمران متغايران، والمجهول أنتساب أحدهما إلى الآخر حتى يكون العلم بهذه النسبة تصديقاً، بل المفقود تصور الإنسان ومعرفته بكنهه، ومرجع الحمل إلى إفادة هذا التصور، والحمل إنّما هو في العقل، وفي مرحلة التحليل، ومرجعه إلى تفكيك حقيقة الشيء، وماهيته عن نفسه، والحكم بالاتحاد بينهما، وهو عين الإحاطة به وتصوره بكنهه، فلا إذعان هنا للنسبة بين شيئين أصلاً، بل كان الإنسان مجهول الكنه، والماهية، فحصلت المعرفة بها، فإنّ من التصور ما هو بديهي، ومنه ما هو نظري، يحتاج إلى الكسب من المعرَّف، فالحمل لإفادة التعريف، عبارة عن اكتساب التصور منه، فالصورة في الأمثلة المذكورة صورة تصديق، والواقع تصور محض، كما أوضحناه.

الثاني: قد أشرنا إلى أنّ الدليل هو الوسط في الإثبات، وأنّه عبارة عن علة العلم بالشيء، ولا يكون شيء علة للعلم بشيء، إلّا بعلاقة العلية بين نفس الشيئين؛ ولذا انحصرت الدلالة في الإنيّة واللميّة، فإنّ الاستدلال من العلة إلى المعلول لميّ، ومنه إليها إنّيّ، ومن أحد المعلولين إلى الآخر ذو وجهتين، ولا ريب في أنّ عليّة شيء لشيء لا توجب استلزام تصور أحدهما لتصور الآخر، فإنّ تصور ماهية العلة، لا يستلزم تصور ماهية المعلول، وكذا العكس؛ ضرورة عدم استلزام معرفة ماهية، لمعرفة ماهية أخرى.

نعم، استلزام تصور لتصور آخر، معقول في شيء واحد، كما هو الحال في التعريف، فإنّه في الحقيقة: عبارة عن استلزام تصور حاصل، لتصور غير حاصل في شيء واحد، واكتسابه: عبارة عن تحصيل الثاني من الأول، فالعلية بين شيئين، لا توجب إلّا كون التصديق بأحدهما مستلزماً للتصديق بالآخر، والدلالة ليست إلّا عبارة عن ذلك، والاستدلال ليس إلّا عبارة عن تحصيل الثاني من الأول، كما أنّ الدليل ليس إلّا ما يوجب التصديق به، التصديق بشيء آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. فإنّ هنا ثلاثة أمور متغايرة وهي:

العالم، والتغير، والحدوث، وبينها انتسابات ثلاث[١]، بها يتألف قضايا ثلاث، فالتصديق بنسبة الحدوث إلى التغير، عبارة عن العلم بوجود علاقة العليّة بينهما، وهو المسمى بالكبرى، والتصديق بنسبة التغير إلى العالم، عبارة عن العلم بوجود العلة فيه، وهو المسمى بالصغرى، وهذان التصديقان يستلزمان التصديق بنسبة الحدوث إلى العالم، وهو المسمى بالمطلوب الخبري، والنتيجة، وهذا أدنى ما يتحقق به الاستدلال، ويتقوم به أمر البرهان، ومحصله: هو الاكتساب من تصديق بنسبة، بواسطة تصديق آخر بنسبة أخرى تصديقاً ثالثاً بنسبة ثالثة.

فإذا عرفت ذلك علمت: أنّ قول المقلِّد هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي، ليس من الاستدلال في شيء؛ إذ المقلِّد ليس له إلّا تصديق بشيء واحد، وهو نفوذ فتوى المجتهد في حقه، الذي هو مضمون قوله: كُلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي، وقد علم به من الضرورة، وأما قوله: هذا ما أفتى به المفتي، فليس إلّا تطبيق الكُلّي على الفرد، وهو تصور محض، وإن كان في صورة التصديق، نظير ما عرفت في هذا إنسان، ومرجعه إلى تصور موضوع الحكم الكُلّي، الذي كان عالماً به، ومعرفة أنّ هذا الجزئي، من جزئيات ذلك المعلوم الكُلّي، وأنّ ذلك الحكم الكُلّي، منطبق على هذا المورد، وأما قوله: فهذا حكم الله في حقي، فليس تصديقاً جديداً بنسبة أخرى؛ فإنّ نفوذ هذه الفتوى بعينه[٢]، [و][٣] هو الذي كان عالماً به، في ضمن الكُلّية من الضرورة، لا أنّ حكم هذه الفتوى، أمر وراء حكم الكُلّية، وكان التصديق به غير حاصل له، فحصل له ذلك من التصديق -بحكم الكُلّية كما هو واضح بعد التنبيه- فهو من قبيل قولك: هذا خمر، وكُلّ خمر حرام[٤]، وهذا فاعل، وكل فاعل مرفوع، وغير ذلك مما هو مؤلف

(١) الأولى: (ثلاثة).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (بعينها).

(٣) ما بين المعقوفين اضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

(٤) ضرورة أنّ الدلّيل على حرمة هذا الخمر بخصوصه، هو الدلّيل على حرمة كل الخمر من الآيات والأخبار لا أنّ دليل الحكم العقلي هي الأخبار والآيات، ودليل الجزئيات هي القضيتان؛

من تصور وتصديق؛ فإنّ التصديق بحرمة أفراد الخمر -حتى المشار إليه- حاصل من أول الأمر، في ضمن العلم بالكُلّية، وقولنا: هذا خمر، ليس إلّا تصوراً بمعرفة خمريته، وقد يكون التأليف من تصورين، ولا يكون تصديقاً أصلاً، كقولك: هذا إنسان، وكُلّ إنسان حيوان ناطق، وهذا حيوان، وكُلّ حيوان جسم؛ فإنّ شيئاً من أمثال ذلك، ليس برهاناً، ولا استدلالاً، وإنْ كان في صورته؛ لما ذكرنا من وجوب كون المقدمتين في القياس تصديقاً -كما بيّناه في الأمر الأول- وهو مفقود في المذكورات.

ولما عرفت من وجوب وجود علاقة العليّة، بين الأوسط والأكبر في الدليل، كما بيّناه في الأمر الثاني، وهو مفقود في المذكورات؛ ضرورة عدم العلية بين الفتوى، ووجوب الأخذ بها، وبين البول ونجاسته، وبين الخمر وحرمته، وبين الفاعل ورفعه، وإنّما النسبة بينهما نسبة الموضوعية والمحمولية.

ومن البديهي عدم كون كُلّ موضوع علة لمحموله، ولا يعقل دليل بلا علاقة العلية فلا تَغُرّنَّك الصورة، ألا ترى أنّ مَثَلَه يوجد في البهائم أيضاً؛ فإنّها بمقتضى الطبع تدرك لزوم الفرار من العدو، فإذا أحست بفرد منه، وعرفته أنّه عدو، فرّت منه.

فينتظم لك هنا قضيتان:

إحدهما: على شكل الصغرى، والأخرى على شكل الكبرى، وهما قولك: هذا عدو، وكُلّ عدو يجب الفرار منه، فهل تجد من نفسك أنْ تعتقد كون البهائم من أهل النظر والاستدلال؟!، فإنْ اعتقدت ذلك فيها، فاعتقد كون العامي المقلِّد أيضاً مثلها.

ضرورة أن حكم الجزئيات ليس لمغاير الحكم الكُلّي كما هو واضح.. منه تدّسّ.

في عدم صحة إخراج المقلِّد بقيد التفصيلية

وثالثاً: أنّ إخراج المقلِّد بقيد التفصيلية، فاسد، وينحل ذلك إلى فسادين:

أحدهما: أنّه لم يكن داخلاً في الجنس، وهو العلم بالحكم؛ حتى يحتاج إلى إخراجه بالقيود، لما عرفت: أنّ المقلِّد لا يتحقق له التصديق بالحكم، وإلا كان مستنبطاً مجتهداً، وخرج عن كونه مقلِّداً، فالمقلِّد لا يستنبط حكماً من أحكام الوقايع من فتوى المجتهد، وإنّما هو يعمل بها كعمل نفس المجتهد بها؛ فإنْ الاستنباط مرحلة، والعمل بالاستنباط مرحلة أخرى، فكما أنّ المجتهد لا يستنبط حكماً من استنباطه، فكذا المقلِّد لا يستنبط حكماً من استنباط المجتهد، بل هو والمقلِّد يعملان معاً بذلك الاستنباط على نسق واحد، والاستنباط في هذه المرحلة، موضوع لوجوب الأخذ به والعمل عليه، وهذا الوجوب وإنْ كان حكماً يعلمه المقلِّد والمجتهد، لكنه ليس من أحكام الوقايع التي يتعلق غرضنا بها، ولا هذا العلم علم بها، بل هو علم بحكم استنباط الحكم، والعلم بحكم استنباط الحكم ليس علماً بذلك الحكم، كيف وهو مؤخر عنه مرتبة، لكونه عبارة عن العلم بوظيفة العلم بالحكم.

فتحقق العلم بالحكم من هذا العلم دور واضح، وكون وظيفة العلم بالحكم، هو وجوب العمل على طِبقه هي مسألة حجية العلم، وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً؛ ضرورة عدم كون حجية العلم مجعولة، بل معناه عدم المعذورية في المخالفة، فهذا الدليل الإجمالي كالدليل الإجمالي للمجتهد، وهو قوله: هذا ما أدى إليه ظني، وكُلّ ما أدى إليه ظني، فهو حكم الله في حقي، لا يفيدان إلّا تنجّز الحكم المعلوم من الأدلة؛ أي يفيدان انطباق الحكم المنجز على المورد.

ولا يخفى أنّ كون عمل المقلِّد باستنباط المجتهد، من باب حجية العلم، ووجوب العمل عليه، مع أن المقلِّد لم يحصل له علم، ولا استنباط، وإنما حصل العلم والاستنباط للغير، إنّما هو بعد التنزيل، وكون المجتهد نائباً عنه في الاستنباط، فكان[1]

---

(١) كذا في الأصل.. ولعل المراد «كأن»؛ لأنّه لم ينصب الخبر، الذي هو «استنباط» الآتية.

استنباط المجتهد وعلمه بالحكم استنباط لمقلّده أيضاً، فبعد حصول الاستنباط يكون وظيفته، ووظيفة تابعه، العمل عليه، فهو بعد توسعة دائرته إلى المقلِّد، يكون فرداً من أفراد وجوب العمل بالعلم والاستنباط، كما لا يخفى.

فتبين: أنّ المقلِّد لا تصديق له بالحكم، بل لا يعقل ذلك فيه، وإنّما التصديق حاصل للغير، غاية الأمر أنّ تصديقه يؤثر التنجيز في حقه، وفي حق تابعه، الذي هو مقلّده، فإذا لم يكن له تصديق، وعلم بالحكم، لم يكن داخلاً في الجنس، حتى يحتاج إلى الإخراج بالقيود، فنعم ما قاله الفاضل القمي رحمه الله: «إنّ ما ذكره القوم من كون (التفصيلية) احترازاً عن علم المقلِّد، إنّما يصح إذا كان ما ذكروه من الدليل الإجمالي[1] دليلًا لعلمه بالحكم، وليس كذلك، بل هو دليل لجواز العمل به، ووجوب امتثاله، وكونه حجة عليه، كما أنّ الدليل الإجمالي، الذي ذكرناه للمجتهد، هو أيضاً كذلك، فلا يحصل بذلك، احتراز عما ذكروه»[2] انتهى.

فإنّ مقصوده قدس سره: ليس إلّا ما ذكرناه وإن كان غير منقح الأطراف، فيرد عليه لذلك أنظار غير خفية على البصير.

ثانيهما: أنّه لو فرض دخوله في الجنس، وسُلّم أنّ له تصديقاً، وعلماً، فيحصل الاحتراز بتقييد الحكم بالشرعي؛ لما عرفت: أنّ علمه ليس بحكم شرعي، بل هو عالم بحكم عقلي حاصل له من الضرورة، والوجدان، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ولو سُلّم كون معلومه حكماً شرعياً، فيمكن الاحتراز عنه بالفرعي، لما عرفت أنّ معلومه، هو مسألة حجية العلم، وهي مسألة أصولية لا فرعية، ولو سُلّم ذلك كُلّه، وفرضنا أنّ له تصديقاً بالحكم الشرعي الفرعي، فيحصل الاحتراز عنه، بقيد الأدلة، لما عرفت أنّ ذلك الدليل الإجمالي المفروض له، ليس دليلاً في الحقيقة، وإنّما هو صورة استدلال -كما بيّناه- فلا يحتاج إلى قيد التفصيلية[3].

---

(١) في المصدر: «الإجمالي للمقلّد».

(٢) قوانين الأصول: ٦.

(٣) بل لو سُلم كونه أيضاً دليلًا حقيقة، أمكن إخراجه بصيغة الأدلة؛ إذ هي صيغة جمع، وليس له

ثم أنّ الفاضل القمي رحمه الله بعد ما قرّر خروج علم المقلّد، بالقيد المزبور، قال: «ويرد عليه أنّ ذلك الدليل الإجمالي بعينه، موجود للمجتهد، وهو أنّ كُلّ ما أدى إليه ظني، فهو حكم الله في حقي، وحق مقلدي»[١] انتهى.

وهو إيراد عجيب! فإن وجود الدليل الإجمالي للمجتهد، لا يوجب عدم خروج علم المقلّد عن الحد؛ إذ الموجب لخروجه، عدم وجود دليل تفصيلي له، ووجود دليل إجمالي للمجتهد، وعدمه، لا ربط له بذلك، وما يقال في توجيهه، أنّ غرضه بعد تسليم أنّ ذلك الدليل دّليل نفس الحكم، سواء كان للمجتهد، أو المقلّد أنّه يلزم خروج العلم الحاصل من ذلك الدليل للمجتهد عن الفقه، مع أنّه فقه، على هذا التقدير سخيف جداً.

ثم اعترض الفاضل القمي رحمه الله على ما أورده بقوله: «فإنْ قلت: نعم ولكن له أدلة تفصيلية أيضاً، مثل قوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[٢]، ونحوهما، والمراد هنا تلك، وليس مثلها للمقلّد»[٣]، ثم أجاب بقوله رحمه الله: «قلتُ: للمقلّد أيضاً أدلة تفصيلية؛ فإنّ كلّ واحد[٤] من فتاوى المفتي، في كُلّ واقعة، دّليل تفصيلي، لكُلّ واحد من المسائل»[٥] انتهى.

وهو جواب عجيب؛ إذ فيه:

أولاً: وجود مثل هذه الأدلة التفصيلية، للمجتهد أيضاً، وراء تلك الأدلة التفصيلية؛ لأنّ كُلّ واحد من فتاواه، كما هو حجة لمقلده في العمل، كذلك حجة له أيضاً، فلم تحصل المساواة بينه وبين المقلّد.

دليل واحد ...منه قدّس سرّه.

(١) قوانين الأصول: ٦.

(٢) ورد هذا اللفظ الشريف في أكثر من آية مباركة منها آية ٤٣ من سورة البقرة.

(٣) قوانين الأصول: ٦.

(٤) كذا في المصدر، والأصل، والصحيح (واحدة).

(٥) المصدر نفسه.

وثانياً: أنّ جعل أشخاص الفتوى، في القضايا الشخصية، أدلة تفصيلية، يوجب انعدام الدليل الإجمالي المفروض له، فلو قال: إنّ مطلق الفتوى، دليل إجمالي، وأفرادها، أدلة تفصيلية، لم يرجع إلى محصل، مثل أنْ يقال: مطلق الإسكار دليل إجمالي لحرمة الخمر، وأفراده، أدلة تفصيلية، ومطلق التغيّر، دليل إجمالي لحدوث العالم، وأفراده، أدلة تفصيلية، وهكذا الحال في ساير الأدلة.

وثالثاً: قد بيّنا لك: أنّ فتوى المفتي في كُلّ واقعة شخصية -لو سُلِّمت دليليتها- لا تفيد علماً تفصيلياً، لشخص الحكم فيها، وأنّ دليل المقلِّد لو فرض اتصافه بالإجمال، أو التفصيل، ليس بهذا الاعتبار، وإنّما هو بالاعتبار الذي مَرّ تفصيله، ومعه لا تحصل المساواة بين المقلِّد، والمجتهد في أدلتها الإجمالية، والتفصيلية.

هذا ما يتعلق بشرح تعريف الفقه، وللقوم هنا بعض كلمات بين صحيح غير مفيد، وبين سقيم غير سديد، أعرضت عنها؛ لوضوح حالها مما ذكرنا.

في تقرير الإشكال الوارد على الحدّ المذكور من حيث أخذ العلم فيه

ولهذا التعريف وجوه فساد، تُعْلَم مما قدّمناه، فلا نطيل الكلام بالتعرض لها، وإنّما نتعرض للإشكالين المعروفين المتداولين بين القوم، قديماً وحديثاً:

أحدهما: إنّ الفقه أكثره من باب الظن؛ لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة، أو السند، فما معنى العلم، الذي هو اليقين في التعريف؟! هكذا قرروه[1].

وفيه قصور، فالتقرير الأتم أنْ يقال: إنّ العلم هو اليقين، وظاهر الأحكام، هي الواقعية، واليقين بها في الأغلب للأغلب، غير ميسور؛ لأنّ مباني الفقه -غالباً- أدلة ظنية، أما من حيث الدلالة، أو من حيث الصدور، وهو السند، أو من حيث جهة الصدور، كاحتمال التقيّة، ونحوها، بل ربما لا يوجد في كثير من المسائل ظن بالواقع أيضاً، كما إذا لم يوجد في المسألة مدرك إلّا الأصول، كأصالة البراءة، أو

---

(١) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٦؛ وقوانين الأصول: ٦.

الاستصحاب، وعدم إفادة الأصول العملية، الظن بالواقع واضح، بل هكذا الحال في كثير من الآيات والأخبار؛ فإنّها قد تكون من العمومات، أو الإطلاقات، والظواهر، ولا يظن بعدم ما يوجب التخصيص، أو التقييد، أو التجوّز، بل قد يظن بوجودها، ومع ذلك يجب الأخذ بمقتضى العموم، أو الإطلاق، ومن المعلوم أنّ مع الشك في التجوّز، أو الظن به، لا يعقل الظن بالخلاف، والحاصل: أنّه كما لا طريق إلى الأحكام الواقعية -في الأغلب- علماً، كذا لا طريق إليها في الأكثر ظناً أيضاً؛ فالحد كما ينتقض بالأحكام المظنونة، كذا ينتقض بما يستنبط من الأصول والعمومات، ونحوها.

فقصور التقرير الأول، حصر النقض بالظن، وإهمال الأخير، وحصر الظن بجهة الدلالة والسند، وإهمال جهة الصدور، ثم أنّ الإشكال -بهذا النحو- مبني على ما هو التحقيق: من دخول القطعيات في الفقه.

وأما بناء على ما ذهب إليه الرازي[1]، ومن تبعه كالشيخ البهائي رحمه الله[2] على ما نقل من خروج القطعيات عن الحد، فالحد أجنبي عن المحدود بالمرة، لخروج تمام الفقه عنه بالكلية.

وأجيب عنه بوجوه:

منها: أخذ الأحكام، أعم من الواقعية، والظاهرية، وهي بهذا المعنى معلومة دائماً.

وهذا الجواب مبني على ما زعموا، من كون الظاهري حكماً شرعياً مقابلاً للحكم الواقعي، وكون الفرق بينهما أن الأول ثانوي، والثاني أولي بالنسبة إليه، غاية الأمر أنهما عند الموافقة منطبقان، وعند المخالفة متمايزان، ينفك أحدهما عن الآخر.

ومن هنا أشكل عليهم الأمر عند المخالفة بلزوم اجتماع المتناقضين في مورد

---

(١) انظر: المحصول١: ٧٨.

(٢) انظر: زبدة الأصول: ٤٠.

واحد؛ إذ لو فرض حرمة شرب «التتن»[1] في الواقع، وقامت الأمارة على حليته، لزم كون شرب «التتن» حراماً من حيث هو، وحلالاً من حيث قيام الأمارة الواجب العمل على طبقها عليه، فيكون حلالاً وحراماً معاً، وهما متناقضان. وتصدى لدفعه الشيخ الأجل المرتضى تتنُّ، تارة بالقوة والفعل وأخرى بتغاير الموضوع[2].

وهما لا يصلحان لرفع التناقض، وتفصيل ذلك في محله، ولا يناسبه المقام، ولكن بمقدار الحاجة يعلم من بيان المختار، وهو: أن الحق عدم كون الحكم الظاهري حكماً شرعياً مقابلاً للحكم الواقعي، بل ليس حكماً في الحقيقة، وإلا كان واقعياً؛ فإن كون الحكم واقعياً، عبارة عن كونه حكماً في الحقيقة، وكونه حكماً في الحقيقة، عبارة أخرى عن كون الحكم حكماً، فالوجوب الواقعي، كـ«الزيد»[3] الواقعي، ليس إلّا الوجوب المتحقق، فكون الحكم ظاهرياً لا واقعياً، ليس إلّا عدم كونه حكماً في الحقيقة، كما هو الصواب، بل إنما هو عبارة عن تنجّز الحكم، وعدم تنجّزه.

توضيح ذلك: أن معنى اعتبار الطريق الغير[4] العملي وحجيته، كونه منزلّا بجعل الشارع، منزلة العلم فيما هو ثابت للعلم بالذات، من تنجيز الواقع على المكلف، وقطع عذره بالنسبة إليه، فبعد هذا التنزيل يثبت[5] له هذه المثابة، فيكون ما ثبت للعلم بالذات، ثابتاً له بالعرض، وبجعل الشرع، فهذا التنزيل الحكمي من الشارع، لا يوجب إلّا كون ذلك الطريق بمثابة العلم في تنجيز الحكم الواقعي، لا صيرورة مؤداه تكليفا آخر مقابلاً للحكم الواقعي، كعدم خفاء أن مقتضى ذلك كون الطريق حيث أدى إلى الحكم سبباً لتنجّزه، وانقطاع العذر بالنسبة إليه، وصيرورة مخالفته عصياناً، يوجب استحقاق العقاب، كالعلم، وحيث تخلف عنه

---

(١) أيّ التبغ.

(٢) انظر: فرائد الأصول٢: ١١.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في الأصل والصحيح «غير العملي».

(٥) كذا في الأصل والصحيح: «تثبت».

لم يكن منشأ لأثر، وبقي الجهل بالحكم على حاله، من اقتضاء المعذورية بالنسبة إلى الحكم المجهول، فهو حينئذٍ كالقطع المخالف للواقع، لا يترتب عليه حكم، إلّا من حيث كونه جهلاً وحجاباً عن الواقع، فيصير عذراً موجباً لعدم العصيان، وعدم استحقاق العقاب بمخالفته؛ فالحكم الظاهري ليس إلّا عبارة عن تنجّز الحكم الواقعي، وعدم تنجّزه، وليس حكماً برأسه، مقابلاً للحكم الواقعي.

فالحكم الواقعي أو النفس الأمري: عبارة عن نفس الحكم، والظاهري عبارة عن تنجّزه، وعدم تنجّزه، ولا جامع بين الحكم وتنجّزه، أو عدم تنجّزه، حتى يصح إرادة الأعم في التعريف، كما لا يخفى.

وبما ذكرنا علم عدم تناقض[1] بينهما أصلًا؛ إذ ليس للواقعة كشرب «التتن» مثلاً، إلّا حكم واحد، وهو التحريم، وإنما يختلف حال المكلف بالنسبة إليه من حيث المعذورية، وعدمها.

واتضح أيضاً أن جعل الحكم الواقعي عبارة عن الحكم بالقوة لا بالفعل، خال عن محصل، وليس إلّا كجعل «الزيد الواقعي»، عبارة عن «الزيد بالقوة» لا بالفعل، وكذا جعل الواقعي ما لم يؤخذ في موضوعه الجهل.

في معنى الحكم الظاهري والواقعي

والظاهري: ما أُخذ فيه ذلك؛ إذ لو فرض كون الحكم العارض للمجهول حكماً من أحكام الشرع، وتكليفاً آخر مجعولاً له، كان حكماً واقعياً أيضاً، محتاجاً إلى حكم ظاهري آخر، لاختلاف حال المكلف بالنسبة إليه، علماً وجهلاً، واختلاف وظيفته بذلك من حيث المعذورية، وعدمها، فَيَؤول الأمر إلى التسلسل، ولزم اجتماع الحكمين المتناقضين في مورد واحد، واختلاف الموضوعين بالاعتبار المتقدم غير مفيد؛ ضرورة أن شرب «التتن»، ليس مبايناً لشرب «التتن» المجهول الحكم، فتحريم أحدهما وتحليل الآخر، ليس إلّا التناقض ولا مخلص عنه، إلّا ما حققناه.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح: «التناقض».

وإذ قد عرفت أن الحكم الظاهري ليس إلّا مجرد المعذورية، وعدمها، لا حكماً مستقلاً مقابلاً للحكم الواقعي، فاعلم أن الأعذار مختلفة:

منها: ما لا تصلح لأن يجعل في موردها حكم آخر مترتب عليها، كالسهو، والنسيان، والغفلة؛ إذ لا يعقل أن يكون للساهي، من حيث السهو حكم جديد؛ إذ الالتفات إليه مزيل للسهو عنه، ومعه لا محل للحكم الجديد المجعول.

ومنها: ما تصلح لذلك، ولكن قد لا يرد من الشارع حكم في موردها، كالجهل البسيط في موارد البراءة؛ لعدم امتناع أن يجعل الشارع في مورده حكماً مترتباً عليه، لكنه لم يقع ذلك.

ففي هذين القسمين، ليس الحكم الظاهري إلّا المعذورية المحضة العقلية، بالنسبة إلى الحكم، الذي تعلق[1] الغفلة، والسهو، والنسيان، والشك به، وقد يرد في موردها حكم من الشرع مترتب عليها، كما في بعض موارد العجز؛ فإن العجز، وعدم التمكن أيضاً عذر بالنسبة إلى الحكم الذي عجز عنه، ولكن في مواقع عديدة ورد من الشرع في مورد هذا العذر حكم جديد، كوجوب الصلاة مع التيمم في صورة العجز عن المائية، وهذا القسم أيضاً مشارك للأولين في كون الحكم الظاهري في الجميع مجرد المعذورية، بالنسبة إلى الحكم، وعدم تنجّزه عليه.

وأما هذا الحكم الجديد الوارد، فهو حكم مستقل واقعي مباين لذلك الحكم الظاهري، ووروده في مورده لا يقضي بكون أحدهما عين الآخر، فالحكم الظاهري هو عدم تنجّز الحكم الأولي، ومجرد كونه معذوراً بالنسبة إليه، مثل المعذورية وعدم التنجّز، في صورة السهو والنسيان، من دون تفاوت، إلّا أن هذا الحكم الجديد يترتب عليه بجعل الشرع في هذه الصورة، دون تلك.

ولا ريب في أن هذا الحكم الجديد، واقعي مستقل، غاية الأمر أنه ثانوي بالنسبة إلى الأول؛ لترتبه عليه؛ ولذا يختلف حال المكلف بالنسبة إليه علماً، وجهلاً، وتمكناً،

(١) كذا في الأصل، والصحيح: (تعلقت).

وعجزاً، وتختلف بذلك وظيفته، من حيث التنجّز، والعدم، والمعذورية وعدمها، فيتحقق بالنسبة إليه أيضاً حكمٌ ظاهري، ومن المستحيل أن يكون للحكم الظاهري حكم ظاهري، فليس ذلك إلّا لكونه حكماً واقعياً، وإن كان ثانوياً بالنسبة إلى الحكم الأولي.

وقد يترتب عليه -على تقدير المعذورية عنه أيضاً- حكم جديد ثالث، فيكون ثانوياً بالنسبة إلى هذا الثاني، وقد يترتب -على تقدير المعذورية عنه أيضاً- حكم رابع فيكون ثانوياً بالنسبة إلى هذا الثالث، وهكذا كوجوب الصلاة قائماً، وعلى تقدير العجز عنه، قاعداً، وعلى تقدير العجز عنه مضطجعاً، وعلى تقدير العجز عنه مستلقياً، وهكذا، فهي أحكام واقعية مترتبة، والحكم الواقعي في كُلّ مرتبة له حكم ظاهري، وليس الحكم الظاهري للمرتبة العليا، عين الحكم الواقعي للمرتبة السفلى، وإن كان مورداً له، بل هما متمايزان، وهاهنا خلط من خلط، حيث لم يميز بينهما، فاعتقد كون الأحكام الظاهرية أحكاماً واقعية ثانوية، واشتد هذا الاعتقاد بمشاهدة ما جرت العادة عليه بين الأصوليين، من التعبير عن الحجية بوجوب العمل، كما في الخبر ونحوه، وعن عدمها بالحرمة، كما في القياس ونحوه، وعن مفاد أصل البراءة، وأمثالها، بالإباحة والتحليل. فاغترّ من اغترّ وزعم إنها أحكام تكليفية شرعية مقابلة للأحكام الواقعية وإن كانت ثانوية بالنسبة إليها، غفلة عن أن هذه التعبيرات كنايات عن جهات وضعية، فكون الخبر واجب العمل، ليس إلّا عبارة عن دليليّته، ألا ترى أن ذلك لا يختص بأدلة الأحكام الشرعية، بل هو جار في مطلق الدليل، ولو في ساير الفنون من الحكمة، والكلام، وغيرها، فإن التعبير بأن هذا الدليل يجب العمل به، شايع في جميع الفنون، وليس المراد بالعمل فعل الجوارح، بل المراد به اكتساب المجهول، واستكشاف المدلول، وهو معنى قولهم: فلان لا يعمل بالخبر أو يعمل به؛ إذ المجتهد قد لا يكون ممتثلاً بالأحكام، وهو مع ذلك عامل بالأخبار في مقام الاجتهاد، والاستنباط، وبهذا الاعتبار قد يكنى به عن اعتقاد الدَلِيلِيَّة وعدمه، كقولك: فلان ممن يعمل بالخبر الواحد[1]،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح: «بخبر الواحد».

وفلان ممن لا يعمل به، ووجوب العمل في هذه المواقع بمعنى الثبوت واللزوم؛ إذ الاستدلال وإعمال النظر لاكتساب المجهولات، من آثار الدليل، ولوازمه الثابتة له، وليس من التكليف في شيء، وكذا قولك: الباري تعالى واجب الوجود، لا تريد به التكليف، بل هو غير معقول، بل إطلاقه على التكليف المخصوص إنما هو لخصوصيته، وهي بلوغ الطلب فيه بمثابة يلزم امتثاله[١].

وأما إطلاق الحرمة في القياس ونحوه، فهي بمعنى المنع ويراد به المنع الوضعي، الذي هو كناية عن عدم الدَلِيلِيَّة، فإن مقتضى فقدان صفة الدَلِيلِيَّة فيه، هو الامتناع عن النظر فيه، والركون إليه، فهو ممنوع العمل بنفسه، لا تحريم شرعي بمعنى التكليف، نعم لا يطلق[٢] الحرمة على العمل بغير الدليل إلاّ في الأحكام الشرعية، وذلك لعظم الخطر فيها عند المخالفة والتقصير، فيأبى العقل عن اقتحامه، ويمنع عن الركون إلى غير الطريق المأمون، منعاً إلزامياً وضعياً إرشادياً، فهو المراد من حرمة العمل بالقياس، وأمثاله له الحرمة التكليفية الشرعية.

وأما التعبير بالإباحة والتحليل عن مفاد أصل البراءة ونحوه، فهو أيضاً كناية عن عدم الحرج في الفعل بمعنى المعذورية، لو كان فيه عقاب، فهل[٣] جهة وضعية لا تكليف شرعي على ما تقدم.

فالاغترار بأمثال هذه التعبيرات والحكم من أجلها بكون الأحكام الظاهرية تكاليف شرعية، في قبال الأحكام الواقعية، مُنبِئٌ عن عدم الخبرة بمواقع الكلمات.

ذكر جواب العلامة وما أورده صاحب المعالم عليه

ومنها: ما ذكره العلامة تَتُنُّ: من أن الظن فيه طريق الحكم، لا فيه نفسه، «وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم»[٤].

---

(١) كذا في الأصل، وهي لا تخلو من إرباك.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: (تطلق).

(٣) كذا في الأصل، ولعل المراد: (فهي).

(٤) منية اللبيب في شرح التهذيب١: ٤٥، (المتن)، وانظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول١: ٦٢.

واعترض عليه صاحب المعالم رحمه الله: بأن هذا الجواب يتم على أصول الأشاعرة، القائلين بالتصويب، وكأنه لهم، وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل غفلة عن حقيقة الحال[١].

وأورد عليه سلطان المحققين: بأنه لم يلتفت إلى مقصود العلامة، فإن مراده الحكم الظاهري، فالطريق وإن كان ظنياً، إلّا أن الحكم الظاهري مقطوع دائماً، فلا بطلان في الجواب على أصول الإمامية، ولا ابتناء له بأصول الأشاعرة[٢]. ثم تبعه على هذا الإيراد قاطبة المتأخرين، فارجعوا مقالة العلامة إلى الجواب السابق، من أخذ الأحكام أعم من الواقعية والظاهرية، دفعا لاعتراض صاحب المعالم عنها.

ولكن في كُلّ من الإيراد والاعتراض نظر، أما الإيراد فلإباء عبارة العلامة عما أَوَّلوها إليه، وذلك لأن ظنية الدليل والحكم المدلول عليه، كقطعيتهما، متلازمان، لا يقبلان التفكيك؛ ضرورة أن الدليل هو الكاشف؛ فإن كان الكشف ظناً كان المنكشف مظنوناً، وإن كان قطعاً كان مقطوعاً، ولا يعقل كون الكشف ظناً والمنكشف مقطوعاً، ولا العكس، كما هو بديهي، وحينئذٍ فإن حمل الحكم، وطريقه في الوضعين من كلامه على الحكم الواقعي، ودليله، فهذا هو الذي فهمه صاحب المعالم رحمه الله وحيث إنه على هذا التقدير بناء على أصول الإمامية يستلزم التفكيك المستحيل، فاعترض عليه، بأنه لا يتم على أصولنا، وإنما يتم على مذهب المصوبين، وإن حملا على الحكم الظاهري ودليله، فكون الحكم الظاهري مقطوعاً، يستلزم كون دليله أيضاً قطعياً وإلا لزم التفكيك بين المتلازمين أيضاً، وقد عرفت استحالته، مع أن من المسلمات عند الجميع كون أدلة الأحكام الظاهرية قطعية، فكيف يخفى ذلك على مثل العلامة رحمه الله، فلا يجوز حمل كلامه على هذا المعنى المستحيل، المسلم خلافه عند الجميع، وإن فرق بين الموضعين من كلامه، بأنْ حمل الحكم الأول على الواقعي، والثاني على الظاهري، مع حمل الطريق في الموضعين

(١) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٧.

(٢) انظر: حاشية سلطان المحققين على المعالم: ٢٦٣.

على دليل الحكم الواقعي، ويكون المحصل: أن الظن في طريق الحكم الواقعي، وظنية طريق الحكم الواقعي، لا تنافي قطعية الحكم الظاهري، فهذا[١] هو الذي فهمه سلطان المحققين وتبعه الأواخر في فهمه.

لكنه فاسد من وجوه:

أحدها: ركاكة التفريق المذكور بين الموضعين، مع إطلاق لفظ الحكم، وتجريده عن التوصيف بالواقعي والظاهري، بحسب الموضعين.

الثاني: لزوم الاستخدام المستهجن في ضمير «فيه»؛ إذ لابد أن يكون التأويل حينئذٍ هكذا: إن الظن في طريق الحكم الواقعي، لا فيه، أي في الحكم الظاهري، وهو كما ترى.

الثالث: منافاة ذلك للتأكيد بلفظ نفسه؛ فإنه يأبى عن الاستخدام المذكور، أباءً بيناً.

فاتضح من ذلك كُلّه فساد الإيراد المذكور، وتبين عدم صحة إرجاع هذا الجواب إلى الجواب المتقدم، لإباء عبارة العلامة رحمه الله عنه أشد الإباء.

وأما الاعتراض؛ فلأنه نشأ من عدم تحقيق مقصود العلامة رحمه الله تعالى، وهو يحتاج إلى بسط في البيان، فنقول: إن المراد هنا بالحكم هو المحمول، وبالعلم هو التصديق، ومعنى التصديق بالمحمول هو التصديق بانتسابه إلى الموضع، فمعنى العلم بالحكم التصديق بالنسبة بينه وبين موضوعه، وتقدم أن الدليل هو الوسط في الإثبات، والإثبات هو الكشف التصديقي، فالدليل العلمي هو ما كان وسطاً للإثبات بالذات، أي سبباً للتصديق بنسبة المحمول ثبوتاً أو سلباً إلى الموضوع.

وأما الدليل الظني فلما لم يكن حجة بالذات، أي لم يكن[٢] الوسطية للإثبات فيه ذاتية، احتاج إلى الجعل من الشرع في مرحلة الحجية، فالدليل القائم على حجيته، هو

---

(١) كذا في الأصل، والأنسب: «وهذا».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: «تكن».

الذي يجعله حجة ووسطاً في الإثبات، بتنزيله منزلة العلم في الركون إليه، ولولاه لكان عادما لهذه المرحلة، فالدليل الظني في حد نفسه يفيد الظن بالنسبة المتقدمة، وهي انتساب الحكم الواقعي إلى موضوعه، ولكن لا يثمر ذلك في الوسطية للإثبات التي هي معنى الحجية، والدَلِيلِيَّة؛ لعدم جواز الركون إليه بهذا الاعتبار، وإلا كان حجة بالذات كالعلمي، ولم يحتج إلى جعل جاعل أبداً، وإنما الوسطية للإثبات بواسطة الدليل القاطع القائم على اعتباره، فهو يفيد الظن بالحكم الواقعي بمعنى انتسابه إلى الموضوع بملاحظة نفسه. وأما بملاحظة دليل الاعتبار فهو يفيد القطع بالحكم الواقعي، بمعنى ثبوته لموضوعه بالنسبة إلى هذا المكلف، فالأمارة إذا قامت على حرمة شرب «التتن»، فهي إذا لوحظت من حيث هي لم تفد إلّا الظن بحرمته، ولكنها بملاحظة دليل اعتبارها تفيد العلم بحرمة الشرب بالنسبة إليه، ولو لم يكن محرماً في الواقع؛ ولذا يتحقق التنجّز فيه بالنسبة إليه، ولا يعذر في مخالفته على تقدير الحرمة في الواقع، ولا ريب أن هذا التنجّز تنجّز على وجه الانكشاف، ولولا دليل الاعتبار ما كان يبلغ بهذه المثابة من الانكشاف الموجب للتنجّز، وليس ذلك إلّا صيرورته بواسطة دليل الاعتبار معلوم الانتساب؛ إذ مظنونية الانتساب كانت حاصلة قبل دليل الاعتبار، ولم تكن تصلح للتأثير في التنجيّز، فالطريق المجعول ظني بلحاظ نفسه، وأما بلحاظ دليل اعتباره يوجب[1] انتساب الحكم إليه علماً؛ فظنية الطريق: من حيث هو لا ينافي[2] علمية الحكم بلحاظ دليل اعتباره.

وهذا كما ترى، لا ابتناء له على أصول الأشاعرة، ولا منافاة فيه لمذهب الإمامية.

فإن قلت: إن العلم له جهتان، إحديها[3]: تمامية الكشف، وهو أمر داخل في ذاته.

---

(١) كذا في الأصل، والأنسب: «فيوجب».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: «تنافي».

(٣) كذا في الأصل، والصحيح: «إحداهما».

والثانية: الاعتبار الذاتي، بمعنى الركون إليه.

ولا ريب أن تنزيل الظن منزلته، لا يعقل بالنسبة إلى الجهة الأولى؛ لعدم صلاحيتها للجعل، ولو صلحت وجب الخروج عن النقص إلى التمام، وهو إن لم يستتبع محالاً من استلزام وجود الجعل، عدمه مخالف لما هو المعلوم من البداهة؛ ضرورة أن اعتبار الخبر لا يوجب خروجه عن إفادة الظن إلى العلم، فلابُد أن يتعلق الجعل بالجهة الثانية، وهي جهة الاعتبار والركون؛ فيثبت له بالجعل ما ثبت للعلم بالذات، وحيث كان مناط الانكشاف حقيقة، هو التمامية، ويدور الركون مدارها، وكان الظن فاقداً لها، عد قسماً من الجهل لا يركن إليه؛ فلابُد من كون نظر الجعل ابتداء إلى إعطاء رتبة التمامية له، ليترتب بهذا الاعتبار الركون عليه حقيقة، وبلحاظ ثبوت هذه الرتبة له جعلاً، يتحقق التتميم تنزيلاً، وهو عين كونه كشفاً وعلماً تنزيلياً، ويخرج عن حضيض الجهل إلى رتبة العلم حكماً.

ولا ريب في أن الخبر بعد لحوق الحجية له بهذا المعنى، يصير وسطاً للإثبات الحكمي التنزيل، دون الحقيقي، والوسطية لهذا الإثبات قطعية ثابتة له من قيام الدليل القاطع على اعتباره، ولا يلزم من هذه الوسطية إلّا ثبوت النتيجة ثبوتاً حكمياً، وهو عبارة أخرى عن كونها مظنونة، بالظن الذي هو في حكم العلم في الركون عليه؛ فيترتب عليه التنجّز وارتفاع العذر عنه، لا ثبوتاً حقيقياً، كما لا يخفى، فما معنى أن الحكم بملاحظة دليل الاعتبار يصير معلوم الانتساب، بالنسبة إلى هذا المكلف بالعلم الحقيقي، فكيف لا ينافي[1] ظنية الطريق علمية الحكم.

فهل هذا إلّا عين التفكيك المستحيل المتقدم، أعني كون الكشف ظنياً والمنكشف معلوماً، مع أنه لو سلم كون الخبر بواسطة دليل الاعتبار وسطاً وموجباً لكون الحكم معلوماً، فهذا عين قطعية الطريق، ولو بعدم لحوق الحجية من دليل الاعتبار، فأين الظن في الطريق؟!.

والحاصل: أن الدَلِيلِيَّة المجعولة لا يعقل أن تفيد العلم الحقيقي بالحكم، كالدليل

(١) كذا في الأصل، والصحيح: «تنافي».

العلمي، وإنما يشتركان في تنجيزه على المكلف، لاشتراكهما في الاعتبار، والركون، وإن كان في أحدهما جعلياً وفي الآخر ذاتياً، فظنية الطريق لا تنافي علمية تنجزّ الحكم، لا علمية ثبوته في نفس الأمر، وقد علمت أن تنجزّ الحكم الواقعي، هو الحكم الظاهري، فيرجع حاصل التوجيه لكلام العلامة إلى أن ظنية طريق الحكم الواقعي لا تنافي علمية الحكم الظاهري، وهذا هو الذي قد أنكرته على المتأخرين التابعين لسلطان المحققين في تأويل مقالة العلامة رحمه الله صوناً لها عن توجه اعتراض صاحب المعالم رحمه الله عليها.

قلت: إنما أنكرنا ذلك عليهم، بناءً على أصلهم حيث يعتقدون الأحكام الظاهرية أحكاماً مستقلة بنفسها في مقابلة[1] الأحكام الواقعية، وجعلوا الأحكام في الحد، أعم من كليتهما، وأرجعوا مقالة العلامة إليه؛ ولذا أنكرنا عليهم أصل المبنى، وذكرنا فساد التعميم في الحد، وسخافة الرجوع في مقالة العلامة.

وأما على ما حققناه من عدم كون الأحكام الظاهرية أحكاماً حقيقية، في قبال الأحكام الواقعية؛ فلا غائلة عليه.

توضيح ذلك: أنه قد تقدم أن الحكم الظاهري: عبارة عن تنجزّ الحكم وعدمه، وتنجزّ الحكم: عبارة عن صيرورة الحكم بالنسبة إلى المكلف، بحيث لا يعذر في تركه، فهو جهة نسبية بين الحكم والمكلف؛ وذلك لأنه قد مر -في ما سلف- أن للحكم نسبتين:

إحداهما: النسبة القائمة بينه وبين الوقايع، كشرب الخمر ونحوه، ويُعبّر عن هذه النسبة بقولك: شرب الخمر حرام، والصلاة واجبة.

والثانية: النسبة القائمة بين الحكم والمكلف، ويعبر عنها بقولك: واجب عليه، أو حرام عليه، فالحكم أمر اعتباري، نسبي، يتقوم بأطراف ثلاث: أحدها الحاكم، ثانيها الواقعة، ثالثها: المكلف.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح: (مقابل).

وقد مرَّ أيضاً أن في انتسابه إلى المكلف، قد يعتبر شروط: كالبلوغ، والعقل، ونحوهما، فإذا استكمل المكلف الشروط تحقق الانتساب بينه وبين الحكم، ويعبّر عنه بتعلق الحكم عليه، وباعتباره يسمى تكليفاً، وهذا مكلفاً، ولكنه بعدُ تعلقٌ اقتضائي يتحمل المانع من جهل وعجز ونحوهما، فإذا افتقد الموانع كمل الانتساب، والتعلق، وتحيثت نسبة الحكم إليه بحيثية لا يعذر معها في المخالفة، وبهذا الاعتبار يقال: تنجزّ الحكم والتكليف عليه، فتنجزُّ الحكم عليه ليس إلّا عبارة عن انتسابه المخصوص إليه، وإن شئت فقل: هو كمال المكلف في الطرفية لنسبة الحكم إليه، فإن مرجعهما إلى شيء واحد، فاتضح أن تنجزّ الحكم ليس إلّا انتسابه المخصوص إليه، وعدم التنجزّ ليس إلّا عدم هذه النسبة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن المراد بالحكم: هو المحمول، وبالعلم: هو التصديق، ولا يعقل تعلق التصديق بنفس المحمول، وإلا صار تصوراً، وخرج عن كونه تصديقاً، فلابُد أن يتعلق التصديق بالنسبة بين الحكم وبين آخر، فالعلم بالحكم: عبارة عن التصديق بانتسابه إلى شيء، وقد عرفت أن له انتسابين، أحدهما: إلى الواقعة. والثاني: إلى الشخص. والتصديق بأحدهما ينفك عن التصديق بالآخر.

أما انفكاك الأول عن الثاني، فكالصبي إذا علم حرمة شرب الخمر، فإنه يعلم بانتساب الحرمة إلى الواقعة، ولا يعلم انتسابها إلى نفسه، ويعلم خلافه.

وأما انفكاك الثاني عن الأول -فكما نحن فيه- فإن الأمارة المعتبرة بجعل الشارع إذا قامت على حرمة شرب «التتن»، كان انتساب الحرمة إلى الشرب غير معلوم، وانتسابها إلى الشخص الذي قامت الأمارة عنده معلوماً.

بيان ذلك: أن الأمارة لّما لم تكن مفيدة للعلم، ولو بعد لحوق الحجية لها بدليل الاعتبار، لم يكن[1] نسبة الحرمة إلى الشرب، وهي ثبوتها له في نفس الأمر معلومة له، ولكن دليل الاعتبار حيث نزل الظن الحاصل منها منزلة العلم، بالبيان المتقدم، ثبت له حكم العلم وارتفع عنه حكم الجهل، الذي كان ثابتاً له من حيث هو، قبل

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح: «تكن».

لحوق الحجية له بدليل الاعتبار، وهذا معنى خروج الظن المذكور عن كونه جهلاً إلى رتبة العلم جعلاً، ومقتضى ذلك زوال صفة المانعة عنه بالنسبة إلى التعلق، والانتساب الاقتضائي المتقدم؛ لما عرفت من كون الجهل مانعاً بالنسبة إليه، فارتفاع المنع، أما بارتفاع وجود المانع، كما لو تبدل بالعلم حقيقة، وأما بارتفاع صفة المنع عنه، كما في المقام، حيث لم يتبدل بالعلم حقيقة، وإنما تبدل إليه حكماً، بدليل الاعتبار ومقتضاه زوال حكم الجهل عنه حقيقة، وزوال حكم الجهل عنه عين زوال صفة المنع عنه، فهذا الظن الذي كان بحسب نفسه جهلاً صفته المنع، فقد صار بلحوق الاعتبار فاقداً لصفة المانعية، فلا ممانعة من جهته حقيقة، فقد كمل انتساب الحكم إليه بكماله في الطرفية للنسبة، نظير كماله بزوال أصل الجهل رأساً، من دون فرق بينهما في هذه الجهة، وإن كان بينهما فرقاً من جهة أخرى، وهي استلزام الأخير معلومية نسبة الحكم إلى الواقعة أيضاً، بخلاف الأول؛ فإن ذلك فيه غير معلوم حقيقة، وإنما المعلوم حقيقة، هو جهة تعلق الحكم به، وانتسابه إليه على وجه لا ممانعة من جهته لهذا التعلق، والانتساب على تقدير ثبوت الحكم للواقعة في نفس الأمر.

والحاصل: أنه يعلم بتعلق الحكم به تعلقاً كاملاً، لا يعذر فيه على تقدير وجوده في الواقع، وثبوته لموضوعه، وهذا ما أردنا من معلومية انتساب الحكم إلى المكلف، وعدم معلومية انتسابه إلى الواقعة، وكيف كان[1] فالعلم بالحكم: عبارة عن التصديق بإحدى نسبتيه، وإن العلم بتنجز الحكم، علم بانتسابه الخاص إلى الشخص، فهو ليس مغايراً للعلم بالحكم الواقعي؛ لّما عرفت أن الحكم الواقعي ليس إلّا نفس الحكم، كالوجوب والحرمة وغيرها، والعلم به من حيث هو، بمعنى التصديق غير معقول، بل العلم به عبارة عن العلم بأحد انتسابيه المتقدمين ثبوتاً، أو سلباً، وأن العلم بتنجزّه ليس إلّا علماً بانتسابه الخاص ثبوتاً، كما أن العلم بعدم تنجزّه ليس إلّا علماً بهذا الانتساب الخاص، سلباً لا علماً بحكم آخر، مقابل

---

(١) كذا في الأصل، والأصح: «كيف ما كان».

للحكم الواقعي، فلا معنى لأخذ الأحكام في الحد أعم من الواقعي والظاهري؛ لأنه اتضح لك عدم صحته، إلّا على المبنى الفاسد من استقلال الأحكام الظاهرية في قبال الواقعية، وعلم بما ذكرنا سلامة الحد عن الإشكال؛ لما عرفت [من] [١] أن الأدلة الظنية لا تفيد العلم بانتساب الحكم للواقعة.

وأما انتسابه إلى الشخص، فهي تفيد العلم به علماً حقيقياً، على ما بيّناه، وبيّنا أن العلم بالحكم يعم العلم بكلا انتسابيه، وكون أحدهما مظنوناً لا ينافي علمية الآخر[٢]، فلا إشكال على الحد من جهة إعمال الظنون المعتبرة في الفقه؛ فإنها تكون

---

(١) ما بين المعقوفين اضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

(٢) ويحتمل على احتمال ضعيف بعيد، أن يكون مراد العلامة رحمه الله في عبارته المتقدمة من طريق الحكم موضوعاته، ومن الحكم الأحكام الكلية، واستعمال طريق الحكم في الموضوعات شايع، ومنه إطلاقهم الشبهة في طريق الحكم على الشبهات الموضوعية في مقابل الشبهات الحكمية التي يعبرون عنها بالشبهة في نفس الحكم دون طريقة، وسيجيء أن الفقه ليس إلّا التصديق بالأحكام والقواعد الكلية، والفقيه هو العالم بها.

وأما تطبيقها على الموارد الجزئية فليس فقهاً ولا استنباطاً، على ما سنحققه، وإنما هو تصورات للموضوعات لا تصديقات بالأحكام كحقيقة ماهية البيع، وأنحاء الملكية، وكيفيات الضمانات وتشخيص مواردها، وتعيين موارد الضرر والحرج، والعسر، وعدم التمكن، وارتفاع الأحكام في تلك الموارد بها، وتصور ماهية الغُسل والوضوء، والغُسل والتيمم، والصلاة وتعيين موارد مبطلاتها ونواقضها المعلومة أحكامها، وهكذا مما لا يمكن إحصائها في أبواب الفقه، وما لم يتجدد بعد من الفروع والمسائل الجزئية [الغير، والصحيح غير] المتناهية؛ فانها بأجمعها تطبيقات للكليات على جزئياتها، وتصورات للموضوعات لا تصديقات للأحكام، وقد تقدم الإشارة إلى ذلك.

وربما كان [كذا، والصحيح كانت] هذا التصورات أصعب ما يكون؛ فإن من التصور ما هو بديهي، ومنه ما هو نظري يحتاج إلى الاكتساب بالفكر والنظر، ويختلف [كذا، والصحيح تختلف] مراتب النظري والفكر ظهوراً وخفاءً، وربما ينتهي [كذا، والصحيح تنتهي] إلى ما لا يصل إليه إلّا الأوحدي.

وأغلب الاختلافات بين العلماء وأعمال الفكر والأنظار والتشاجر بينهم بحسب تقارب

أوساطاً لتحصيل العلم بالحكم من جهته، أعني التصديق بانتسابه إلى المكلف على وجه لا يعذر فيه على تقدير وجوده، وإن قلت: إنها توجب العلم بتنجزّها، أو قلت: إنها توجب العلم بالحكم الظاهري بالمعنى الذي فسرناه لم يكن مبايناً لما بيّناه؛ لرجوع الجميع إلى شيء واحد على ما شرحناه. ولا ريب في أن المراد من العلم بالحكم أيضاً أعم من التصديق بانتسابه الثبوتي أو السلبي؛ ضرورة أنه لا فرق بين التصديق بثبوت الحرمة للخمر، أو التصديق بانتفائها عنه في كون كُلّ منهما مسألة فقهية داخلة في الفقه، فليس المورد من الحكم في التعريف أعم منه، ومن عدمه، بل المراد من العلم أعم من التصديق بانتسابه الثبوتي، أو السلبي؛ إذ لو اختص بالأول خرج[1] التصديقات السلبية عن الفقه طراً، وهو ضروري البطلان.

هذا بالنظر إلى النسبة القائمة بين الحكم والوقايع، وأما بالنظر إلى النسبة القائمة بينه وبين الأشخاص، فالكلام أيضاً جار طابق النعل بالنعل. فقد بيّنا لك أن التصديق بهذه النسبة أيضاً علم بالحكم داخل في الحد والمحدود، وحينئذٍ فلا فرق بين التصديق بها ثبوتاً كما في موارد التمسك بالأدلة الظنية بالبيان المتقدم، أو سلباً كما في مورد التمسك بأصالة البراءة، وأمثالها؛ فأنها تكون أوساطاً لأثبات

الآراء وتباعدها إنما يحدث في هذه المرحلة التي هي معرفة موضوعات الأحكام لا في ثبوت نفس الأحكام الكلية على موضوعاتها الكلية؛ فإنها غالباً معلومات بالأدلة العلمية. والفقه المحدود هو ذلك، والحد منطبق عليه؛ لأن التصديق بالأحكام لا يعقل إلّا في ذلك دون تلك المرحلة، فإنها تصور لا تصديق، وعلى هذا فيكون مراد العلامة رحمه الله أن المورد اشتبه عليه الأمر؛ فإن ما شاهد في الكتب الفقهية من غلبة إعمال الظنون والآراء، والمشاجر أن يحسب اختلاف الأنظار، وإنما هو في طريق الحكم إلى موضوعاته، لا في نفس الأحكام الكلية وظنية تصور الموضوعات لا ينافي [كذا، والصحيح تنافي] علمية التصديقات ثبوت الأحكام الكلية لموضوعاتها الكلية التي هي الفقه والتحديد تحديد له، فموارد الظنون التي شاهدها المورد أجنبي عن الحد والمحدود..منه قدس سره.. أقول: لا يخفى ما في بعض عبائر الكلام أعلاه من ركاكة في الصياغة، وقد تركناها على ما هي عليه.

(١) كذا في الأصل، والصحيح (خرجت).

انتفاء تنجز الحكم عليه.

وبمقتضى ما تقدم، ليس مرجعه إلّا إلى انتفاء انتساب الحكم إليه بوجه لا يعذر فيه، فهذا ليس إلّا تصديقاً بالنسبة السلبية بين الحكم والشخص، وقد عرفت أن العلم بالحكم يعمّ ذلك كُلّه.

فالمحصل: أن العلم بالحكم عبارة عن التصديق بانتسابه وانتساب الحكم أما إلى الواقع، وأما إلى الشخص، وكُلّ منهما إما ثبوتية أو سلبية، فمسائل الفقه بأجمعها لا تخلو عن التصديق بأحد هذه النسب الأربع، سواء كان المستند دليلاً علمياً أو ظنياً، أو أصلاً من أي أصول كان، فلا إشكال على الحد حتى من جهة موارد التمسك بالأصول أيضاً من دون احتياج إلى التصرف في لفظ العلم أو الحكم في التعريف.

ومنها: التزام التصرف في لفظ العلم بحمله تارة على الظن، وأخرى على الأعم منه ومن القطع.

وفيه: إن كلا الحملين مجاز، بعد تسليم الصحة ووجود العلاقة المطردة، والمجاز يحتاج إلى القرينة، وهي مفقودة في المقام، فلا يجوز، سيما في الحدود.

ودعوى الشهرة وشيوع الاستعمال في الأخير، سيما في الأحكام الشرعية، كما صدرت عن صاحب المعالم ﵀ ممنوعة، ولو سلم فمجرد الشهرة غير مفيدة، ما لم تبلغ إلى حد يستغنى عن القرينة، مع أن استدلال الفقيه قد ينتهي إلى القطع، فيلزم على الأول خروجه عن الفقه، هذا مع أن بعض الأدلة ربما لا يفيد الظن أيضاً، كأصالة البراءة، والاستصحاب، وغيرهما، مع أن الأحكام الثابتة بها داخلة في الفقه قطعاً، فلا إشكال في سخافة هذا الجواب.

ولصاحب الفصول رحمه الله تعالى إيرادان آخران، لهذا الجواب، ضعيفان جداً:

أحدهما: أن من ظن بصدق الرسول، يظن بالأحكام، وليس فقيهاً[1].

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٧.

وفيه، أولاً: اشتراك الورود؛ إذ العالم بصدقه ﷺ على هذا التقدير، عالم بالأحكام، وليس فقهاً.

وثانياً: عدم الملازمة؛ إذ الظان بصدق الرسول قد يعلم بالأحكام، وقد يظن، وقد يشك، وقد يجهلها رأساً؛ إذ المراد هو التصديق العلمي، أو الظني بانتساب أشخاص الأحكام إلى موضوعاتها المعينة، لا العلم، أو الظن بها إجمالاً.

وثالثاً: أن الظن بصدقه، يستلزم الظن بصدق أحكامه، وحقيتها إجمالاً، وهو أجنبي عن الفقه، كاليقين بحقيتها.

ثانيهما: «إن الظن والاعتقاد الراجح، كثيراً ما لا يتعلق بها هو الحكم الواقعي؛ لتطرق الخطأ إلى غير العلم، ولو أريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد، لزم التصرف في الحكم أيضاً، وهو كما سيأتي مغن عن التصرف في العلم»[1] انتهى.

ومحصله: أن الظن المخالف ظن بالحكم الظاهري، وهو لا يتم إلّا بتعميم الحكم للظاهري، ومعه لا حاجة إلى التصرف في العلم، وهو كما ترى من أعجب الكلمات.

ومنها: ما نقله الفاضل القمي رحمه الله، وغيره: من أن المراد به العلم بوجوب العمل به[2].

ظاهر هذا الكلام: أن المراد بالعلم بالحكم، العلم بوجوب العمل به، ووجوب العمل عبارة عن وجوب الامتثال، ولا ريب في أن وجوب امتثال التكليف ليس تكليفاً، بل هو غير معقول. فلابُد أن يكون المراد به، كون الحكم بالنسبة إلى الشخص بحيث لا يعذر في ترك امتثاله، فيكون مرجع هذا الجواب إلى ما حققناه في بيان مراد العلامة رحمه الله.

وقد نقل عن الشيخ البهائي رحمه الله تعالى: أنه قال في حاشية زبدته: «هذا هو

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٧.

(٢) قوانين الأصول:٩، هداية المسترشدين١ : ٩١.

المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق، لا تنافي علمية الحكم»[١].

وشرح هذا المطلب واضح من التأمل في البيانات المتقدمة، ولكن البهائي -عليه الرحمة- حيث لم يصل إليه نظره، قال: «وفيه من البُعد ما لا يخفى؛ إذ الفقه ليس العلم بتعين العمل»[٢].

قال المحقق القمي رحمه الله في حاشية قوانينه: «إن المحقق البهائي رحمه الله، قد جعله من باب مجاز الحذف، وهو كما ذكره رحمه الله في غاية البعد، ولا ينبغي أن يصدر عن جاهل، فضلاً عن فاضل، والأولى في توجيهه، أن يقول: «إنهم أرادوا بذلك، أن العلم في التعريف مجاز عن الظن الواجب العمل بعنوان الاستعارة المصرحة، والعلاقة وجوب العمل، وذكر الأدلة[٣] تجريد لها، أو بعنوان الاستعارة التخييلية، وتكون الأحكام استعارة بالكناية، فقد شبه الأحكام المذكورة في النفس بالمعلومات، وذكر لها العلم، الذي هو من متعلقات المعلومات وما به قوامها»[٤].

هذا ملخص كلامه في الحاشية، وكلامه في المتن أيضاً يوافق مضمون حاشيته صريحاً حيث قال: «فإن العلم[٥] على أول الوجهين -يعني هذا الجواب- استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل»[٦].

---

(١) حاشية رقم (١) من صفحة رقم (٤١) من زبدة الأصول.

(٢) حاشية رقم (١) من صفحة رقم (٤١) من زبدة الأصول، وتتمة الحاشية: «وربما قيل: إن تلك العبارة من كلام المصوبة أوردوها في كتبهم الأصولية، والمخطئة أوردوها غافلين عن مواردها، وهذا أبعد».

(٣) في المصدر: (التفصيلية).

(٤) من قوله: (إن المحقق البهائي رحمه الله) إلى قوله: (أن يقول) منقول عن الحاشية بالمعنى، وما بين قوسي الاقتباس منقول لفظاً، انظر الحاشية الثانية من الجهة اليسرى من حاشية قوانين الأصول-الطبعة الحجرية:٨.

(٥) في المصدر: (فالعلم).

(٦) قوانين الأصول: ٩.

وفي كلامه رحمه الله مضافاً إلى ذلك دلالات أخر بيّنة واضحة على أنه رحمه الله جعل مبنى هذا الجواب أو الجواب السابق، والجواب اللاحق الآتي، كلها بأجمعها على كون العلم في التعريف مستعملاً في الظن مجازاً، لكن اختلاف الأجوبة الثلاثة باختلاف كيفية التجوز، وعلاقة المجاز، فجعل الأول تارة استعارة، والعلاقة مشابهة رجحان الحصول، وأخرى مرسلاً، والعلاقة علاقة العموم والخصوص، وجعل هذا الجواب مع الجواب الآتي، من قبيل الاستعارة، إلّا أن العلاقة في الأول: المشابهة في وجوب العمل، وفي الثاني: المشابهة في كونه مدلول الدليل، كما هو واضح بأدنى الملاحظة في كلامه.

ومع ذلك فمن العجائب أن صاحب الفصول رحمه الله زعم أن كلام القمي رحمه الله صريح في أن العلم في التعريف، باقٍ على مغناه، وأريد به العلم بوجوب العمل، أو بكونه مدلول الدليل، وجعله ظاهر كلام غيره أيضاً، ثم قال: «فلابُد أن يكون المراد، أن لفظ العلم مستعمل في المقيد، لا في المجموع؛ لعدم العلاقة، فيتجه عليه أن هذا التأويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم، وفي متعلق الظرف، لا يغني عن التصرف في الأحكام، المغني عن هذا التعسف، فيكون تكلفاً مستدركاً، ثم العلاقة على هذين التقديرين علاقة الإطلاق، والتقييد، كما هو الظاهر، لا علاقة المشابهة، كما زعمه المعاصر المذكور، حيث ذكر: «إن العلم حينئذٍ استعارة للظن، بمشابهة وجوب العمل به». وهو كما ترى؛ لأن من فسر العلم بأحد هذين التفسيرين، أراد به ما يقابل الظن، لا الظن، مع أن وجوب العمل بالحكم المظنون، أو كونه مدلول الدليل أمر معلوم لا مظنون، فلا تستقيم أرادة الظن بالعلم حينئذٍ»[1] هذا كلامه رفع مقامه.

وفيه: دلالات وشواهد بيّنة، [من][2] أنه لم يتصور صورة مقالة الفاضل القمي رحمه الله، وعن عدم تصوره نشأ جميع ما صدر عنه من التعرض والإيرادات،

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٧.

(٢) ما بين المعقوفين اضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

ولا ارتباط لشيء منها بمقالته، كما لا يخفى على المتأمل الخبير. مضافاً إلى أن في كلامه، كلمة فكلمة، مواقع للنظر غير خفية أعرضنا عن التعرض لها؛ لكونه إطالة بلا طائل، وكيف كان[1] فمحصل مقالة القمي رحمه الله أنه جعل مرجع هذا الجواب إلى أخذ العلم في التعريف بمعنى الظن مجازاً، والعلاقة المشابهة في وجوب العمل.

وفيه، أولاً: منع صلوح مجرد ذلك للعلاقة المصححة للتجوز، وإلّا لوجب صحة الاستعمال في كل واجب العمل، كالأصل مثلاً.

وثانياً: ما عرفت، من رجوع الجواب المذكور إلى جواب العلامة رحمه الله، بالتقريب المتقدم، فإن العلم بكون الحكم واجب العمل، عبارة أخرى عن العلم بتنجزّه، وبيّنا لك أن العلم بتنجزّ الحكم، ليس إلّا علماً بانتسابه الخاص. فهو وجواب العلامة متحدان معنى، وإن اختلفا في التعبير؛ ولذا اشتهر تفسيره به، كما اعترف به البهائي في كلامه المتقدم، من دون ارتكاب التجوز في الحذف، كما زعمه البهائي، ولا تصرف في لفظ العلم، كما زعمه القمي رحمه الله، ولا في لفظ الأحكام، كما زعمه الآخرون.

وثالثاً: أن الحكم الظاهري، على مذهب هؤلاء، حيث يجعلونها أحكاماً برأسها، في قبال الأحكام الواقعية، ليس عندهم إلّا عبارة عن وجوب العمل، فالعلم بوجوب العمل، أو بمدلول الدليل عندهم، ليس إلّا هو العلم بالحكم الظاهري.

فليس هذا الجواب إلّا ذاك الجواب الأولي المتقدم، من التزام تعميم الأحكام، كما اعترف به صاحب الفصول أيضاً، فما وجه هذا التكلف من التزام التجوز، وتخريج العلاقة، ونحوهما مّا ارتكبه القمي رحمه الله.

ورابعاً: أن مقتضى ما ذكره كون المراد من الجواب المذكور مسوقاً لبيان علاقة التجوز، لا لبيان أصل التجوز؛ إذ يكفي حينئذٍ أن يقول: إن المراد بالعلم في التعريف، الظن مجازاً بأي علاقة كان، لا أن يقول: المراد به وجوب العمل، فإنه

---

(١) كذا في الأصل، والأصح: «كيف ما كان».

يعطى بأن التجوز وإرادة الظن مسلم، وإنما الإشكال في العلاقة المصححة، فقد بيّن المجيب إيّاها، بأنّها المشابهة في وجوب العمل، على ما وجهه القمي رحمه الله، فلا ريب أنه حينئذٍ لا يرتبط بالإيراد المفروض، على الحد؛ إذ السؤال عبارة عن أن أغلب الفقه ظن، فما معنى العلم في الحد.

فالجواب عنه: بأن العلاقة المشابهة في وجوب العمل غير مربوط؛ إذ يكفي فيه الجواب بأن المراد بالعلم، هو الظن، وذكر كيفية التجوز والعلاقة أجنبي عنه.

إن قيل: لا بأس بذكر المجازية، مع بيان علاقتها.

قلت: لا يتعدد الجواب بتعدد العلايق، وكيفية التجوز، من كونه مرسلاً، أو استعارة، فمرجع الأجوبة الثلاثة -أعني إرادة الظن، أو الأعم مجازاً، أو إرادة وجوب العمل، أو إرادة كونه مدلول الدليل- كلها إلى الأول - أعني إرادة الظن مجازاً - فذكر الآخرين في قباله [ليس] (١) جواباً مستقلًا.

وتوجيهه: استقلال كُلّ منها في الجوابية عن السؤال المتقدم، بأن العلاقة في الأول المشابهة في رجحان الحصول، أو العموم والخصوص، وفي الثاني: المشابهة في وجوب العمل، وفي الثالث: المشابهة في كونه مدلول الدليل، يكاد يلحق بالمهملات؛ إذ لم يكن السؤال عن علاقة التجوز، بعد تسليم أصل التجوز، حتى يجاب بالوجوه الثلاثة، بل إنما كان السؤال عن معنى أخذ العلم في الحد، فالجواب عنه واحد، لا متعدد، وهو أن المراد به الظن مجازاً، وإن كان للتجوز بالعلم عن الظن علايق كثيرة.

وخامساً: أن حمله الجواب المذكور على ما وجهه به يستلزم الاستهجان في التعبير المذكور، بحيث لا يكاد يظن صدوره من أحد، بل يكون غلطاً لا يُتكلم بمثله؛ وذلك لأن مقتضى توجيهه رحمه الله: أن مراد هذا المجيب أن العلم في الحد استعمل مجازاً في الظن وهو استعارة، والعلاقة المشابهة في وجوب العمل، فقد

(١) ما بين المعقوفين اضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

عبّر عن مقصوده ذلك، بأن المراد العلم بوجوب العمل به، فقد جعل وجه الشبه متعلقاً بلفظ المستعار، فليس هذا التعبير إلّا نظير أن يستعمل إنسان لفظ الأسد مجازاً في الرجل الشجاع، فيأتي إنسان آخر مبيناً لمراد صاحبه من ذلك الاستعمال، فيقول: مراده الأسد بالشجاعة، فإنه من أغلاط التعابير، لا يظن به في حق أحد من الأعلام.

ومنها أيضاً ما نقله الفاضل القمي رحمه الله، وغيره: من أن المراد به العلم بكونه مدلول الدليل[1].

وهو أيضاً ظاهر الرجوع إلى ما حققناه؛ فإن مدلول الدليل هي النتيجة، ودلالته عليها عبارة عن التصديق بها، الحاصل من النظر في الأوسط، والتصديق بالمقدمتين.

وقد بيّنا لك أن النتيجة المكتسبة من الأدلة الظنية، وما ماثلها، وما يحصل التصديق به منها، ليس إلّا انتساب الحكم إلى المكلف، على وجه خاص ثبوتاً أو سلباً، وهو المعبّر عنه بتنجزّ الحكم، وعدمه. وحيث إن هذا الانتساب الخاص ثبوتاً، أو سلباً، لا يتحقق إلّا بعد قيام الأدلة المعتبرة على ما فصلناه فيما سلف، أراد هذا المجيب الإشارة إلى ذلك، لا التصرف في لفظ العلم، أو الحكم، كما زعموه.

فهذا الجواب كسابقه مع جواب العلامة رحمه الله، تعبيرات مختلفة شتى عن مطلب واحد، لا تغاير بينها بحسب المفاد أصلاً، ويمكن إرجاع مقالة من أجاب: بأن الحكم عبارة عن الحكم الظاهري، أو الأعم أيضاً، إلى ما ذكرنا: إذ المانع عن رجوعه إليه لم يكن إلّا اعتقاد استقلال الأحكام الظاهرية، وهو في حق المجيب أولاً غير معلوم، وإن اختلط الأمر على الأواخر بعض الاختلاط؛ إذ ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وعليه فمرجع الأجوبة الأربعة إلى جواب واحد، وقد حققنا أنه الجواب الحق المتين الذي لا غبار عليه أصلاً.

---

(١) قوانين الأصول: ٩.

ثم إن المحقق القمي تتنُّ وجّه هذا الجواب أيضاً، كمثل ما وجّه به صاحبه المتقدم، فيتوجه على توجيهه ذلك عين الكلمات المتوجهة على توجيه الجواب السابق، ويعلم الحال في هذا من التأمل في ذلك من دون تفاوت، فلا وجه لإعادة الكلام.

في ذكر الإشكال الثاني في الحد والجواب عنه

الثاني من الإشكالين المعروفين: أن المراد بالأحكام، إن كان هو الجميع، كما هو مقتضى أداة الاستغراق، خرج أكثر الفقهاء، بل كلهم؛ لعدم انتهاء أحكام الوقايع إلى حد، والعلم بالجميع مستحيل، وإن فرض عدم الاستحالة فنادر جداً، وإن كان هو البعض بحمل اللام على الجنس، أو العهد الذهني، دخل فيه المقلد، إذا علم بعض الأحكام بالدليل مع أنه ليس فقيهاً، ولا علمه فقهاً في الاصطلاح، فالحد منتقض إما عكساً أو طرداً.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: ما ذكره غير واحد: كالعلامة في التهذيب[١]، و السيّد عميد الدين في شرحه[٢]، وصاحب المعالم[٣]، ومن تأخر عنهم: وهو التزام إرادة الجميع من الأحكام، وحمل العلم على التهيؤ، والقوة والملكة التي يقتدر بها على استنباط الأحكام عن الأدلة، وكُلّ فقيه لابُد له من هذه القوة، وإن لم يعلم بالأحكام علماً فعلياً؛ فلا انتقاض على عكس التعريف، هذا ما ذكروه، ولكن فيه من الضعف ما فيه:

أما الأول؛ فلما تقدم: أن ملكة العلم مباينة للقوة، والتهيؤ، والاستعداد له، فإن الملكة قسيم الحال، والمقسم الكيفية النفسانية، فقد صرح أرباب المعقول: بأن

---

(١) انظر: منية اللبيب في شرح التهذيب١ : ٤٦، (المتن).

(٢) انظر: منية اللبيب في شرح التهذيب١ : ٤٧، (الشرح).

(٣) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٧.

الكيفية النفسانية إن رسخت في النفس بحيث لا تزول إلّا بصعوبة، فهي ملكة، وإلا فهي حال، فالملكة من مقولة الكيف عندهم، والتهيؤ والاستعداد من مقولة الانفعال[١]، وتباين المقولات العشر من البديهيات، وقد وقع بينهما في هذا المقام خلط ظاهر.

وأما ثانياً؛ فلأن ملكة العلم ليس[٢] أمراً مبايناً لنفس العلم؛ وذلك لأن العلم من الكيفيات النفسانية، وقد عرفت أن الملكة هي الراسخة منها في النفس، فملكة العلم ليست إلّا عبارة عن التصديق الراسخ، فالتصديق إن تكرر بمزاولة وممارسة حتى رسخ في النفس، صار ملكة، وإلا فهو حال، ومن البديهي أن التصديق الراسخ ليس مبايناً للتصديق، وإلا لزم مباينة الشيء لنفسه، فالملكة ليست معنى آخر، حتى يتحقق التخلص بإرادته في الحد عن الإيراد المذكور، بل حمل العلم في الحد على الملكة، يوجب الوقوع في المحذور الأشد؛ لأن التصديق الحالي إذا لم يتيسر لأغلب الفقهاء، فالتصديق المتكرر، البالغ حد الرسوخ، بطريق أولى.

وأما ثالثاً؛ فلأنه لو سلم كون الملكة هي القوة، والتهيؤ، والاستعداد، فنمنع جواز حمل العلم عليه؛ لأن استعماله فيه غلط؛ إذ لو جاز استعمال العلم في الاستعداد له، لجاز ذلك في غير العلم أيضاً، والتالي باطل، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أن المناط في الصحة، والعلاقة في الجواز هو التناسب بين القوة، والفعلية: وهو مفروض الوجود في الجميع.

وأما بطلان التالي: فلوضوح عدم جواز استعمال الضارب في المستعد للضرب، ولا النائم في اليقضان، عند استعداده للنوم، وهكذا، وإلا لجاز استعمال أحد المتناقضين في الآخر، أترى يصح إطلاق الإنسان للنطفة، لاستعدادها للإنسانية، أو المتغير للماء المستعد للتغير، أو يصح إطلاق الحمرة لاستعداد الصفرة لها، أو

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات٢: ٣٠٧؛ وشرح المقاصد في علم الكلام١: ٢٢٢؛ والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة١: ١١٠.

(٢)كذا في الأصل، والصحيح «ليست».

يجوز أن يقال لاستعداد الأكل: إنه آكل، إلى غير ذلك.

وتوهم قياس ذلك، على صحة إطلاق المشتق باعتبار التلبس بالاقتضاء، كإطلاق القاتل للسم، والقاطع للسيف ضعيف، مَنْشَؤُه الخلط وعدم التميز بين الاقتضاء، والتهيؤ، وبينهما بون بعيد، وقد مر تفصيل ذلك عند التعرض لتفسير العلم.

وأما رابعاً؛ فلأنه لو سلم كون الملكة عبارة عن هذا التهيؤ، والاستعداد، وسلم جواز استعمال العلم فيه، فنمنع كون الفقه عبارة عن هذا التهيؤ، والاستعداد؛ ضرورة أن من تهيأ لأنْ يعلم بالأحكام الشرعية، ولم يعلم بعد شيئاً منها، بل هو جاهل صرف، ليس فقيهاً ولا استعداده هذا فقهاً، ألا ترى أن من حصل له من مزاولة بعض العلوم النظرية قوة، وقريحة، يقتدر بها على تحصيل جميع مسائل الحكمة بأدنى مراجعة في كتبها، لا يسمى بذلك حكيماً، ولا هذه القوة، والاستعداد الموجود فيه حكمة، وكذا العامي الجاهل بالفقه إذا كان له قوة وقريحة يقتدر بها على تحصيل جميع مسائل الفقه، بأدنى المراجعة في الكتب، لا يسمى فقيهاً، ولا هذه القوة الموجودة فيه فقهاً، كما هو ظاهر لا سترة عليه، ومن هنا يعلم أن اشتراط القوة القريبة، كما صدر عن بعض فراراً عن فساد دعوى جواز الإطلاق، باعتبار مطلق القوة والشأنية، لا يثمر شيئاً فلا وقع للاشتراط المذكور أيضاً.

ثم إن للفاضل القمي وصاحب الفصول رحمهما الله تعالى، ولغيرهم كلمات ضعيفة في المقام، يعلم الحال فيها من التأمل في ما ذكرناه، أعرضنا عن التعرض لها لكونه تطويلاً.

ذكر جواب صاحب المعالم عن الإشكال وبيان ما فيه

الثاني: ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله، وغيره: من أن المراد البعض: ولا ينتقض طرده بدخول علم المقلد: «أما على القول بعدم تجزي الاجتهاد، فظاهر؛ إذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد فلا

يحصل للمقلد، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وأما على القول بالتجزي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، ولا ضير فيه؛ لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالإضافة إلى ما عداه»[1].

هكذا قرره صاحب المعالم رحمه الله، وفيه: أن لهم في تقرير محل النزاع في إمكان التجزي طريقين:

أحدهما: إمكان تحصيل العلم ببعض مسائل الفقه مع عدم التمكن من استنباط الكُلّ، حتى فرّع غير واحد منهم ذلك على أن استنباط الأحكام الشرعية يحتاج إلى قوة واحدة تستوي بالنسبة إلى الجميع، أو إلى قوى متعددة مختلفة باختلاف مباحث الفقه، نظراً إلى أن اختلافها سنخاً، ووضعاً، يوجب احتياج كُلّ إلى قوة بحسبه، نظير اختلاف العلوم بعضها مع بعض، ونظير اختلاف قوة الشعر، ونحوه؛ فإن واحداً قد يجيد الشعر في التغزل، ولا يجيده في الرثاء، وقد يحسن نظم الحكايات ولا يقدر عليه في التغزلات، وقد يجيد المدح ويسيء الهجو، وقد يكون بالعكس، فإن قلنا بكون مباحث الفقه في هذه المثابة من الاختلاف في السنخ الموجبة للحاجة إلى قوى متعددة متفاوتة لا يرتبط بعضها إلى بعض، أمكن القول بالتجزي، بمعنى حصول قوة يقتدر بها على استنباط البعض، كما هو حقه، ولا ملازمة بينه وبين الاقتدار على استنباط الكُلّ، وإن قلنا بأن مباحثه متحدة السنخ لا تحتاج إلى أزيد من قوة واحدة تستوي بالنسبة إلى الجميع، استحال هذا المعنى، ولم ينفك العلم بالبعض عن العلم بالكُلّ.

ثانيهما: أن المستنبط لبعض المسائل مع عدم التمكن من استنباط ما عداه، هل يجوز له العمل بهذا الاستنباط، أم لا؟، ولا ريب في أن كلا من هذين التقريرين مطلب ونزاع مستقل لا يرتبط أحدهما بالآخر، فإن مرجع الأول إلى إمكان تحقق استنباط البعض، ومرجع الثاني إلى نفوذ هذا الاستنباط بعد الفراغ عن إمكان تحققه.

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٧.

وكُلّ من هذين التقريرين، وإن كان ضعيفاً، بل غير مربوط بمسألة التجزي، سيما الأول، والتفصيل موكول إلى محله، لا يناسب هذا المقام، إلّا أن الغرض الإشارة إلى وقوع الخلط بينهما في المقام، وفي مبحث الاجتهاد والتقليد أيضاً.

وكلام صاحب المعالم رحمه الله مبني على هذا الخلط؛ لأن محصل الإيراد: أن على تقدير إرادة البعض يدخل علم المقلد، واعتقاده الحاصل له من الدليل، وليس فقهاً؛ لأنه غير نافذ، ولا شيء يعتد به، فلابُد من قيد آخر لإخراجه.

فالشق الأول من جواب صاحب المعالم رحمه الله أعني قوله: أما على القول بعدم تجزي الاجتهاد... إلى آخره، أجنبي عن الإيراد ومبني على التقرير الأول في نزاع إمكان التجزي؛ إذ ظاهره أن على القول بعدم التجزي لا يحصل العلم بالبعض إلّا مع العلم بالكُلّ، الذي هو الاجتهاد. وأما كونه أجنبياً عن الإيراد؛ فلأن الإيراد يكفي فيه الفرض والتقدير، والجواب ينفي الوقوع، وأحدهما لا يرتبط بالآخر، مع أن نفي الوقوع رأساً بمعنى أن غير المجتهد في الكُلّ لا يحصل له من مراجعة الأدلة اعتقاد أصلاً، وإن بلغ ما بلغ في العلم، مكابرة واضحة. ودعوى توقف العلم بالبعض على العلم بالكُلّ، أعجب منه.

وأما الشق الثاني منه: أعني قوله: وأما على القول بالتجزي ... إلى آخره، فيصح جواباً عن الإيراد المذكور بناء على التقرير الثاني في نزاع التجزي لا الأول، كما يشهد به أيضاً آخر كلامه، حيث التزم بخروجه عن التقليد في هذه المسألة، وإن بقي عنوان التقليد عليه بالنسبة إلى ما عداه.

ولذا عدل عنه صاحب القوانين وأراد استيعاب جميع الشقوق، وقرره بنحو آخر فقال: «إما أن يمكن تحقق التجزي، بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المأخذ، كما هو حقه دون بعض، أو لا يمكن، فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكُلّ، وعلى الأول كما هو الأظهر. فإما أن نقول بحجية وجواز العمل به، كما هو الأظهر، أو لا، وعلى الأول فلا إشكال أيضاً؛ لأنه من أفراد المحدود. وعلى الثاني: فإن قلنا: إن

التعريف لمطلق الفقه فيصح أيضاً، وإن قلنا: إنه للفقه الصحيح فيبقى[1] الإشكال في إخراجه»[2].

وهو كما ترى تقرير سديد، وسد لجميع طرق الإيراد.

ثم قال مجيباً عن هذا الإشكال الأخير: «واستراح من جعل العلم في التعريف، عبارة عما يجب العمل به»، إلى أن قال: «ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضاً، بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعياً حقيقياً، ولا ظاهرياً؛ لأن الدليل لم يقم على ذلك فيه»[3]. انتهى.

وهو أيضاً حسن متين بناء على ما حققناه، وقد عرفت أنه مع أخذ العلم بمعنى واجب العمل، مرجعهما إلى شيء واحد كما مر.

الثالث: وهو الحق الذي لا محيص عنه، أن الأحكام لم يقصد منها إلّا الجميع، ولكن المراد بها الأحكام الكلية المحمولة على موضوعاتها الكلية، لا الأحكام الجزئية في الوقايع الشخصية الغير المتناهية؛ لأن الفقه: هو التصديق بالأحكام عن الأدلة. ومتعلق التصديق المكتسب من الأدلة ليس إلّا الأحكام الكلية.

وأما الأحكام الجزئية في الوقايع الشخصية، فإنها تعلم بتصور انطباق تلك الكليات المعلومة من الأدلة عليها، وقد مر في ما سلف، أن ذلك تصور للموضوعات، وليس من التصديق في شيء، فبعد التصديق عن الأدلة بالقواعد والأحكام الكلية، لا تصديق جديد أصلاً.

وأما استنباط الفروع الجزئية من تلك القواعد الكلية فليس إلّا عبارة عن التصور، ومعرفة الموضوع على وجه التفصيل.

وأما التصديق بحكمه فقد كان حاصلاً من قبل في ضمن تلك الكلية، ولم يحدث

---

(١) في المصدر: «فيقع».

(٢) قوانين الأصول: ٩.

(٣) قوانين الأصول: ٩.

هنا تصديق جديد، وقد مر أن هذه التصورات، منها: ما هو بديهي. ومنها: ما هو نظري. ويختلف[١] مراتب النظري بحسب الظهور، والخفاء، حتى ربما ينتهي[٢] في الخفاء والدّقة، إلى ما لا يصل إليه إلّا الأوحدي، وإن أغلب مشاجرات العلماء بحسب تقارب أنظارهم وتباعدها، إنما هو في هذه المرحلة.

فالفقه: عبارة عن التصديق بالأحكام الكلية عن أدلتها، والفقيه: من له التصديق بها، بل لابُد مع ذلك من التكرر، والممارسة، بحيث يكون راسخاً في نفسه، ويصير ملكة، وإن لم يعرف الأحكام الجزئية في الوقايع الشخصية على التفصيل، بل المعرفة بها غير معقول في حق أحد؛ لكونها أموراً غير متناهية.

فالمورد لما خلط بين الأمرين ولم يميز بينهما، أورد عليه: بأن المراد بالأحكام إن كان هو الجميع، خرج أكثر الفقهاء، إن لم يخرج كلهم، زعماً منه إن المراد هو العلم بجميع الأحكام الجزئية الغير متناهية بأسرها.

وقد عرفت فساده، وعلمت أن المراد هو العلم بجميع الأحكام الكلية بأسرها، ولا ضير فيه؛ لأنها أمور محصورة معلومة، وإن توهم متوهم أن أكثر العلماء لا يعلمون بها، فهو ناشٍ[٣] من قصور ذلك المتوهم، وعدم بصيرته بشان الفقهاء، وجلالتهم، أيظن جاهل أن الشيخين، أو السيدين، أو المحققين، أو الشهيدين، أو آية الله العلامة، ونظرائهم من العلماء، والأساطين قدس الله أسرارهم، لم يكونوا عالمين بجميع القواعد والأحكام، مع أنهم حملة الدين، وحفاظ شرع سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى أهل بيته أجمعين، أفلا ينظر هذا الجاهل إلى كتبهم المدّونة، قد صنف واحدهم من أول الطهارة إلى آخر الديات كتباً عديدة، لو تأملّت وكنت أهلا للتّأمل فيها، لرأيت أنه﴿لا

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختلف).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تنتهي).

(٣) المصنف تتنُّ يستعمل لغة الحجاز فهو يُبدل الهمزة ياءً -كما تقدم منا- فالإسم عنده (ناشي) فتحذف منه الياء.

﴿يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[1]، أو يظن هذا الجاهل أنهم أثبتوا فيها ما لا يعلمون، وأفتوا بها وهم لها جاهلون، حاشا، فإن ساحة جلالتهم منزهة عن ذلك، ولو فرض واحد لا يعلم بجميعها، فهو المسمى بالمتجزي. فلا ريب في أنه ليس فقيهاً في الاصطلاح؛ لما تقدم: أن الفقه عبارة عن الفن، وعلمت أن الفن جهة وحدانية منتزعة من جميع المسائل.

والفقيه: عبارة عن الماهر في هذا الفن. فلا يطلق على المتجزي؛ لعدم علمه بالجميع، فضلاً عن صيرورة العلم بالجميع ملكة راسخة له من كثرة الممارسة، التي هي المعتبرة في إطلاق الفقيه بحسب الإصلاح. وأما علم المتجزي، فلا ريب أنه من الفقه قطعاً؛ لأنه علم ببعض مسائله.

هذا مع إمكان إرادة جميع الأحكام حتى الجزئية، وتصحيح الحد؛ وذلك لأن الفقهاء من حيث اندراج الأحكام الجزئية تحت تلك الكليات المعلومة لهم، عالمون بها أيضاً، غاية الأمر أنهم غير عارفين بجزئيات الموضوعات على التفصيل، وهو غير مضر؛ إذ لا يعتبر في التصديق بالحكم تصور الموضوع تفصيلاً، هذا ما يتعلق بشرح الجزأين الماديين.

في تعيين المراد من اسم المعنى وأن إضافته تفيد الاختصاص

وأما الجزء الصوري: وهي الإضافة، ‹فقد ذكروا: إن إضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص، واختلفوا في تفسير اسم المعنى[2]، فعن المحقق الشريف: «أن المراد به ما دل على شيء باعتبار معنى»[3]. وحاصله المشتق وما في معناه›[4].

---

(١) اقتباس من آية ٤٩ من سورة الكهف المباركة .

(٢) انظر: المحصول١ :٨٠، ونهاية الوصول إلى علم الأصول١: ٦٣، ومنية اللبيب في شرح التهذيب١ : ٧٤، ‹المتن› وما بعدها ‹الشرح›،وشرح العضدي على مختصر الحاجبي : ٩.

(٣) انظر: مختصر المنتهى الأصولي١ : ٧٤.

(٤) ما بين الهلالين منقول عن الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٩.

وقال الفاضل القمي رحمه الله في حاشية قوانينه: «وفسر اسم المعنى بما يدل على شيء زايد على الذات، بخلاف اسم العين، فإنه لا يدل إلّا على الذات، فلا يدخل مثل العلم، والظن، والسخاوة، والشجاعة في اسم المعنى على هذا الاصطلاح. والظاهر، كما قيل، اختصاص ذلك بالمشتقات، وما في معناه، كالأصل؛ فإنه بمعنى الدليل المبتني عليه»[١] انتهى.

وأنكر ذلك عليهم صاحب الفصول رحمه الله فقال: «أرادوا باسم المعنى، المعنى المصطلح عليه عند النحاة، أعني ما دل على معنى قام بغيره، فإن هذا هو المفهوم من إطلاقه في مثل المقام، فيتناول المصدر أيضاً»[٢] انتهى.

والصواب على ما ذكره الأولون، ويظهر الوجه من بيان الاختصاص الذي أرادوه، قال الفاضل القمي رحمه الله في تلك الحاشية: «إضافة اسم المعنى يفيد اختصاصه بالمضاف إليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف، كما يقال هذا مكتوب زيد ويراد به اختصاصه به باعتبار المكتوبيّة، بخلاف مثل فرس زيد، وحمار زيد، فإن إضافة اسم العين لا تفيد ذلك؛ فإن فرسيّة الفرس، وحماريّة الحمار لا اختصاص له بزيد»[٣].

هذا كلامه رحمه الله ومحصله: أن مفاد المشتق ينحل إلى ذات، وصفة، ونسبة بينهما، باعتبار هذه النسبة ينتزع عنوان منطبق على الذات، والإضافة موضوعة، لأن تفيد مناسبة لما بين طرفيها في جهة من الجهات الطارية على ذات المضاف، فإذا كان المضاف نفس الذات معرى عن الجهات، وهو المراد من اسم العين في المقام، سواء كان من الأمور القائمة بنفسه، كالفرس، والحمار، والغلام، والدار، أو من الأمور القائمة بالغير، كالبياض، والسواد، ومواد المشتقات طرا، كالضرب، والعلم، ونحوهما، أفاد الإضافة الارتباط بينهما في جهة من الجهات، من دون تعين

(١) توضيح القوانين:٦.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٩.

(٣) توضيح القوانين:٦.

لخصوصية الارتباط، وجهة الانتساب، إلّا أن يتفق في مورد من الموارد أن تكون معلومة من قرائن المقام، أو الحال؛ فإن إضافة الفرس إلى زيد لا تدل على مناسبة ما بينهما، وهي تكون على أنحاء، وفي جهات مختلفة، لاحتمال أن يكون[١] المناسبة بينهما في جهة المالكية، والمملوكية، أو في جهة الراكبية، والمركوبية، أو غيرهما، فإن الإضافة مهملة عن هذه المرحلة، والمضاف أيضاً مُعرى عنها، كما هو المفروض، فلا يكون[٢] خصوصية الارتباط معلومة، إلاّ من الخارج في بعض الموارد أحياناً، كغلام زيد، حيث علم من الخارج أنه مملوكه، وليس[٣] فرسيّة الفرس، وحماريّة الحمار، وضربيّة الضرب، وعلميّة العلم أمراً وراء نفس الذات حتى يتعين في جهة الانتساب، وهو الذي أشار إليه القمي ﷺ بقوله: فإن فرسيّة الفرس وحماريّة الحمار، لا اختصاص له بزيد، أي لا يصلح لأن يكون جهة للاختصاص والارتباط.

وأما إذا كان المضاف مشتملاً على عنوان وراء الذات، كجميع المشتقات، اختص ذلك العنوان لجهة الانتساب، والارتباط، كقولنا: مكتوب زيد، فإن الإضافة فيه تدل على اختصاص جهة الانتساب في المتكوبية، وكذا قولنا: محبوب زيد، ومطلوب عمرو، ومقصود خالد، فإنه يدل على اختصاص جهة الانتساب في المحبوبيّة، والمطلوبيّة، والمقصوديّة، وكذا خالق زيد، وصاحب عمرو، ورفيق خالد، ومكان فلان، وطهور زيد، وهكذا جميع المشتقات، فإن الإضافة فيها تدل على اختصاص جهة الارتباط، والانتساب في تلك العناوين القائمة بتلك الذوات، وهكذا ما هو في معنى المشتق، كزوجة زيد، فإنه يدل على اختصاص جهة الانتساب في الزوجيّة، ونحو ابن عمرو، وأخي بكر، وجار فلان، وبعل فلانة، ورأس القوم، و(إستاد) الجماعة، وفرع الشجرة، وأصل البناء، ومنه أصول الفقه، فان إضافتها تدل على اختصاص جهة الارتباط في كونها مباني للفقه.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (ليست).

وبهذا البيان ظهر معنى الاختصاص، الذي حكموا بكونه مستفاداً من إضافة اسم المعنى، وظهر السر أيضاً في تفسير اسم المعنى، بما دل على شيء زايد على الذات، كالمشتق وما في معناه، لا ما دل على معنى قائم بغيره؛ ولذا ردّ المحقق الشريف على من فسره بذلك: «بأنه متناول للمصدر ولا يدل[1] إضافته على الاختصاص باعتبار المعنى، الذي عنى بالمضاف، بل باعتبار معنى آخر، فإن إضافة الدّق مثلاً إلى الثوب، لا يفيد الاختصاص باعتبار الدّق، بل باعتبار التعلق، وهو خارج عن مدلوله، بخلاف إضافة الكاتب إلى القاضي، فإنها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبيّة، وهو مما دلّ عليه المضاف»[2].

وهذا كما ترى عين ما ذكرنا، وعين ما أشار إليه الفاضل القمي رحمه الله فما بيّناه شرح له، وهو شرح لما أشار إليه القمي. وحيث اختلط الأمر على صاحب الفصول رحمه الله أصر على ما هو عليه، وقال في رد المحقق الشريف: «نظر[3]؛ لأنه إن اعتبر الاختصاص من حيث الوجود -كما هو الظاهر من إطلاق الاختصاص- صح دخول المصادر في الحكم المذكور، ولا حاجة إلى اعتبار التعلق، وإلا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات أيضاً؛ إذ لا معنى لاختصاص الكاتبيّة بزيد، ما لم تؤخذ باعتبار الوجود، وإنما اعتبروا قيد الاعتبار تنبيها على أن الاختصاص المستفاد من هذه الإضافة ليس إلّا بحسب الصفة المأخوذة في المضاف، فإن قولك: هذا مكتوب زيد، يدل على اختصاصه به من حيث المكتوبيّة، دون الملموسيّة، والمنظوريّة، ونحوهما، وخصوا هذا الحكم باسم المعنى لمّا ذكروا من أن إضافة اسم العين تدل على اختصاص المضاف بالمضاف إليه مطلقاً، أي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف، وان كان الاختصاص يستلزم أن يكون باعتبار بعض صفاته،

---

(١) كذا في الاصل والصحيح (تدل).

(٢) لم أجد لفظ الرد المنسوب للجرجاني في ما بين يدي من كتب عليها حواشيه، نعم مضمونه في شرح مختصر المنتهى١: ٧٤ أما اللفظ الذي اثبته المصنف قدس سره فهو منقول عن الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٩.

(٣) في المصدر: «وفيه نظر».

كما في قولك: دار زيد، فإنه يفيد اختصاص الدار بزيد باعتبار الملكية، أو السكنى، لكن هاتين الصفتين[1] خارجتان عن مفهوم الدار»[2]. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفيه مواقع للنظر، لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

منها: أنه زعم الاختصاص بمعنى الانحصار، فتوهم أنهم يريدون أن إضافة اسم المعنى تفيد انحصار المضاف في المضاف إليه بحسب الوجود، فقال: إن تم ذلك، صح في المصادر أيضاً، وإلا لم يجز في المشتقات أيضاً؛ إذ لا فرق بين قولك: مكتوب زيد، أو كتابة زيد في أن كتبه أو مكتوبه لا يجوز أن يكون كتباً أو مكتوباً لآخر. وقد تبين ممّا قدمناه أن هذا أجنبي عن ما هم بصدد بيانه، فإنهم لم يريدوا من الاختصاص الانحصار في الوجود، وإنما أرادوا اختصاص جهة الانتساب بين طرفي الإضافة بالعنوان الذي دلّ عليه المضاف زايداً على الذات -على ما شرحناه- وهذا لا يجري في أسماء الأعيان، والمصادر المجردة عن العنوان، ألا ترى أن المحقق الشريف صرح بأن إضافة المصدر لا تدل على الاختصاص، باعتبار المعنى الذي عنى بالمضاف، بل باعتبار معنى آخر، ثم لم يقنع به حتى مثّل لمزيد التوضيح مثالاً، فقال: «إن إضافة الدّق إلى الثوب لا يفيد[3] الاختصاص، باعتبار الدّق، بل باعتبار التعلق، وهو خارج عن مدلوله، بخلاف إضافة الكاتب فإنها تفيد الاختصاص باعتبار الكاتبيّة، وهو مما دل عليه المضاف».

وهو كما ترى، لا يوجد بيان أوضح منه، وأصرح، فكيف يقال فيه: إنه يجري في المصادر أيضاً؟!، فليس ذلك إلّا من أجل عدم تحصيل معناه، مع كمال وضوحه، والعجب أنه رحمه الله مع تخيله كون الاختصاص المذكور في كلماتهم بمعنى الانحصار بحسب الوجود،لم يتفطن إلى أن ذلك غير مطرد في المشتق، بل اطراده في المصادر أتم، وأوضح، كما تفطن له أخوه فأورد عليهم: بأن إضافة المشتق لا

---

(١) في الاصل، والمصدر المقتبس منه في صفحة٩: «هاتان الصفتان» وما اثبتناه هو الصحيح.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ٩.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «تفيد».

تفيد الاختصاص إلّا في موارد نشأ فيها من خصوصية تلك الموارد، كمكتوب زيد، ومنسوج عمرو ونحوهما، لا من جهة الإضافة، وإلا لأفادت الاختصاص في محبوب زيد، وخالق زيد، ورفيق عمرو ونحو ذلك، وهو بديهي البطلان؛ ضرورة أن قولنا: محبوب زيد، لا يدل على عدم كونه محبوباً لغيره، وكذا خالق زيد، لا يدل على عدم كونه خالقاً لغيره[1].

قلت: الاختصاص بهذا المعنى في المصادر أتم، وذلك حيث أضيف المصدر إلى فاعله، كضرب زيد، وكتب عمرو، وحب بكر. والوجه فيه: أن المصدر معناه الفعل، وفعل كُلّ شخص لا يعقل أن يوجد في غيره، بل وكذا المصدر المضاف إلى المفعول؛ لأن المحل مشخص للعرض، فلا يعقل وجود عرض هذا المحل في محل آخر.

وأما المشتق: فالموارد التي نشأ الاختصاص بهذا المعنى فيها من خصوصية المورد، أما للجهة المذكورة في المصدر المضاف إلى فاعله، وذلك حيث يكون المصدر متحداً مع المفعول ذاتاً، وإن تغايرا اعتباراً على ما أوضحناه فيما سلف عند التعرض لبيان كون إطلاق العلم على المعلوم حقيقة، أو مجازاً، وقد بيّنا هناك أن المعيار فيه كون ذات المفعول أثراً حادثاً من الفعل بحيث لولا فعل الفاعل كانت عدماً صرفاً، كالخلق، والمخلوق؛ إذ لولا فعل الخالق كان ذات المخلوق عدماً صرفاً، وذلك بخلاف المضروب؛ إذ لولا فعل الضارب لم يكن ذات المضروب منعدماً، فما كان من قبيل الأول فهو كإضافة المصدر إلى فاعله، لابُد فيه من الاختصاص، والانحصار، كمكتوب زيد، ومنطوق عمرو، وملفوظ بكر، ونحو ذلك، فهو ككتبه، ونطقه، ولفظه لا يعقل أن يكون مكتوباً، ومنطوقاً، وملفوظاً لآخر؛ لما عرفت أنه عين فعله، وفعل الشخص لا يعقل أن يكون فعلاً لآخر، فينشأ الانحصار من جهة هذه الخصوصية في المورد.

وهذا بخلاف مضروب زيد، ومحبوب عمرو، ونحوهما فإن المفعول في هذه

---

(١) انظر: هداية المسترشدين ١: ٩٦.

الموارد ليس عين فعل الفاعل وأثره، بل هو شيء وقع عليه فعل الفاعل، فيمكن وقوع فعل آخر عليه، فيجوز أن يكون مضروب زيد مضروباً لآخر أيضاً، وكذا محبوبه محبوباً لآخر، ومعلومه معلوماً لآخر، ومسموعه مسموعاً لآخر، وهكذا.

وأما من جهة عدم صلوح المحل للاتصاف بأثرين بالنسبة إلى شخصين، كمقتول زيد ومأكوله، ومشروبه، ونحو ذلك، فإنه من جهة عدم إمكان قيام قتلين بمحل واحد.

ومن هذا القبيل: مملوك زيد، وزوجة عمرو، ولما استفيد من الشرع عدم جواز كون مال واحد متصفاً بملكيتين لشخصين، والإشاعة أجنبية عن هذا المقام؛ لأنها ملكية واحدة لشخصين، لا قيام ملكيتين بمال واحد، وهذا هو الذي ندّعي امتناعه من الشرع، بل امتناعه عند التحقيق عرفي غير مستند إلى الشرع إلّا تقريراً.

وكذا المرأة لا تكون زوجة لرجلين، فلا تقوم زوجيتان بامرأة واحدة، فلابُد من الانحصار أيضاً في هذه الموارد من جهة هذه الخصوصية الموجودة فيها، ولكن اتضح بهذا البيان أن الاختصاص بهذا المعنى أجنبي عن جهة الإضافة ولا ادعاه أحد في معناها؛ إذ هو بهذا المعنى عبارة عن الانحصار، والإضافة لا تفيد الحصر، وهل يتوهم متوهم أن الإضافة من أداة الحصر.

ومنها: أن اعتبار الاختصاص من حيث الوجود أيضاً اختصاص باعتبار خارج عن مدلول المضاف، فلم ينفع في دخول المصادر؛ لأنها موضوعة لنفس الأحداث، ووجودها أمر خارج عن مدلول لفظ الحدث.

ومنها: أن اعتبار الاختصاص من حيث الوجود في المشتقات، مناف للمقصود:

أما أولاً؛ فلأن الغرض أن الإضافة في محبوب زيد تفيد الاختصاص، والارتباط من حيث المحبوبيّة فقط، لا من حيث الوجود أو ساير الحيثيات.

وأما ثانياً؛ فلأنها لو دلت على الاختصاص من حيث الوجود، فقد دلت على الاختصاص باعتبار أمر خارج عن مدلول الفظ؛ إذ الوجود أمر خارج عن مفهوم

المحبوب، فيكون[1] الإضافة فيها كالإضافة في أسماء الأعيان، والمقصود خلاف ذلك، فكيف لا يستقيم في المشتقات أيضاً إلّا باعتبار الوجود كما زعم، بل أمر المشتقات لا يستقيم إلّا بدون هذا الاعتبار.

ومنها قوله: «إذ لا معنى لاختصاص... إلى آخره»، فإنه تبين ممّا ذكرنا أنه لم يرد أحد اختصاص الكاتبيّة بزيد، وإنما أرادوا اختصاص جهة انتساب الكاتب إلى زيد بالكاتبيّة، بمعنى: أن جهة الارتباط بينهما هي ذلك، لا اختصاص وجود الكاتب بزيد، ولا اختصاص وجود كتابته به، فإنهما أجنبيان عن مقصودهم، كما عرفت، مع أن الأول ممّا لا يكاد يرجع إلى محصل؛ إذ لا معنى لاختصاص وجود عمرو بزيد مثلاً. والثاني: أعني اختصاص وجود كتابته بزيد، وإن صحّ على بعض الوجوه، لكن ليس هو معنى كاتب زيد، إذ ليس معناه اختصاص كتابته بزيد، كما أن أمين زيد ليس اختصاص أمانته بزيد.

ومنها: قوله: «وإنما اعتبروا قيد الاعتبار... إلى آخره»، فإنه تقرير لمقالة الجماعة، وتصريح بمقصودهم، والعجب أنه يظن أن هذا شيء مسلم لا يرتبط بجهة النزاع بينه وبين الجماعة، حتى اعترف بأن قولك: هذا مكتوب زيد، يدلّ على اختصاصه به من حيث المكتوبيّة، دون الملموسيّة، والمنظوريّة[2].

وليت شعري كيف يلائم[3] ذلك مع الفقرة السابقة، حيث ادعى فيها لزوم كون الاختصاص من حيث الوجود.

فيكون محصل الفقرتين: أن معنى قولك: مكتوب زيد، اختصاص المكتوب به من حيث الوجود، من حيث المكتوبيّة. وهذا من المهملات، أن لم يكن من المتناقضات.

ومنها: قوله: «لما ذكروا من أن إضافة اسم العين... إلى آخره»، فإنه نسب إلى

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فتكون).

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٩.

(٣) كذا والصحيح (يتلائم).

القوم: أن إضافة اسم العين تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه مطلقاً.

وفيه: ما تقدم من أن الإضافة في مثله تفيد اختصاصاً ما، لا الاختصاص المطلق.

وقد اعترف أخيراً بأن إضافته لا تفيد إلّا الاختصاص باعتبار صفة من الصفات، وهذا ليس إلّا الإهمال لا الإطلاق، والعجب أنه فسر الإطلاق بقوله: أي لا باعتبار صفة داخلة في المضاف. وهو عجيب وبين كلماته تهافت، وليس حقيقة الأمر إلّا أن إضافة اسم العين لا تفيد إلّا اختصاصاً مهملاً غير معين الجهة، فلابُد أن يتّعين[1] جهة الانتساب من الخارج؛ إذ ليس في نفس اللفظ ما يصلح لذلك، بخلاف المشتقات، فإن جهة الانتساب فيها متعيّنة؛ لوجود العنوان الصالح لذلك في نفس اللفظ، فمن الغريب أن صاحب الفصول جعل هذا المعنى كأنه من المسلمات لا ربط له بجهة النزاع، وقال: «إن اختصاص شيء بشيء لا يعقل إلّا من حيث الوجود». وزعم أن إضافة اسم العين تفيد الاختصاص المطلق، لا باعتبار صفته، بخلاف المشتقات، ومع ذلك التزم بحسب الظاهر بأن المصادر كالمشتقات في إفادة الإضافة فيها الاختصاص من حيث الوجود، دون إضافة أسماء الأعيان، مع أن أسماء الأعيان أولى بذلك من المشتقات، لعرائها عن جهة تقبل التعين لجهة الاختصاص، فينحصر[2] جهة الاختصاص في الوجود. ومع الإغماض عن ذلك، فبعد القول بأن الاختصاص لا يعقل إلّا من حيث الوجود، وتسليم الاختصاص المطلق في أسماء الأعيان، فما معنى التفرقة بينها وبين المشتقات، والمصادر، فاللازم أما إنكار الاختصاص من حيث الوجود في الجميع، أو تسليمه في الجميع.

وظاهر كلامه أنه يلتزم بالفرق بين المشتقات وأسماء الأعيان، وإنما ينازع القوم في لحوق المصادر بالأعيان، وهذا ما يتعلق بشرح الجزء الصوري.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتعين).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (فتنحصر).

في أن قولهم أصول الفقه مع العلم بمعنى اللفظين لا يكون تفسيراً لماهية العلم

وحيث عرفت معنى لفظة أصول الفقه، فقد زعموا أنه يصير تعريفاً لهذا العلم.

وفيه: ما لا يخفى؛ لأن هذا العلم عبارة عن فن مخصوص، وتعريفه عبارة عن شرح ماهيته ببيان جنسه، وفصله، ومجرد العلم بأن ما وضع له لفظ الأصول، ولفظ الفقه، لا يوجب تصور ماهية هذا العلم، ومعرفته بالكنه، وإلا لزم كون قاطبة العرب، وأهل اللسان عارفين بماهية هذا العلم؛ لعلمهم بمعنى اللفظين، أترى أن الجاهل باللسان إذا علم معنى لفظ الحيوان، ولفظ الناطق يكون بمجرد ذلك عارفاً بماهية الإنسان، حاشا، وكلا، وإلا لزم أن يكون كُلّ أحد من أهل كُلّ لسان، حتى النساء، والصبيان عارفاً بماهية الأشياء بكنهها، بقدر ما يعلمون من ألفاظ لغتهم. وهذا بديهي الفساد، فإن العلم بمعنى اللفظ مرحلة، ومعرفة ماهية ذلك المعنى مرحلة أخرى، تطوي الأولى كُلّ إنسان، ولا تطوي الثانية إلّا الأعيان. وربما يقع في معرفة بعضها بينهم التشاجر والاختلاف، وربما لا يصل إلى معرفة بعضها إلّا الأوحدي، وربما يبقى بعضها مجهولاً لجميع الأعلام، ومع ذلك هم عالمون بمعاني ألفاظها، لا يختلفون فيه، فبمجرد تمييز معنى اللفظين عن ساير المعاني لا يتحقق التعريف، وشرح الماهية.

نعم بعد تعيين معنى اللفظين، لو فرض زائداً عليه تصور المعنيين بكنههما، ومعرفة ماهيتهما، يمكن التعريف على تقدير وجود التطابق مع هذا العلم، وإلا فسد التعريف.

والأقرب إلى الانطباق ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله حيث قال: «والأنسب هنا إرادة المعنى اللغوي -يعني من الأصول- ليشمل أدلة الفقه إجمالاً، وغيرها من عوارضها، ومباحث الاجتهاد والتقليد»[1]، ومراده من الشمول الإجمالي، مع أن

---

(١) انظر: توضيح القوانين: ٥.

الشمول لا يتصف بالإجمال، والتفصيل هو الشمول عليها لا بعنوانها الخاصة، بل بعنوان آخر أعم؛ وذلك لأن الأصول لو أريد بها الأدلة اشتملت عليها من حيث هي أدلة، وهذا هو المراد بالعنوان الخاص، والشمول التفصيلي.

وأما لو أريد بها المباني اشتملت على الأدلة أيضاً، لكن لا من حيث هي أدلة، بل من حيث هي مباني، وهذا هو المراد بالعنوان الآخر الأعم، والشمول الإجمالي، ومراده من عوارضها، هي مباحث هذا الفن وقواعده، وهي أيضاً مما يبتني عليه الفقه، وكذلك مباحث الاجتهاد والتقليد؛ لكونها بحثاً عن أحوال الاستنباط والمستنبط، يتوقف عليها الفقه، وبين وجه أولوية إرادة المعنى اللغوي. في حاشية له طويلة[1].

ومحصله: أن نقل هذا اللفظ إلى هذا العلم، مما لا بد منه، فحينئذٍ لو فرض كون الأصول في التركيب الإضافي، الذي ينقل منه بمعنى الأدلة، لزم النقل المرجوح، وهو النقل من المباين إلى المباين.

وأما لو فرض كونه بمعناه اللغوي،لم يلزم ذلك، وقال في بيان ذلك، ما ملخصه: إن هذا العلم عبارة عن ملكة إدراك قواعد مخصوصة، ولا ريب أن أسماء العلوم، كلها يلاحظ في معناها أمور ثلاثة:

المعلومات: وهي نفس المسائل، والإدراك المتعلق بها، وملكة هذا الإدراك، فعلم النحو عبارة عن ملكة إدراك قواعد مخصوصة، وكذا علم الفقه عبارة عن ملكة إدراك مسائل مخصوصة، وكذا علم أصول الفقه -باعتباره العلمي- عبارة عن ملكة إدراك قواعد مخصوصة، فلو فرض الأصول في التركيب الإضافي، بمعنى المباني، فعلمه يصير عبارة عن ملكة إدراك مباني الفقه، فإذا نقل عن هذا المعنى إلى ملكة إدراك قواعد مخصوصة، لم يكن إلّا نقلاً من العام إلى الخاص؛ لكون هذه القواعد من مباني الفقه، فلم يلزم في مدخول الإدراك، إلّا النقل المألوف.

(١) انظر: توضيح القوانين: ٥.

وأما لو فرض بمعنى الأدلة، فعلمه عبارة عن ملكة إدراك الأدلة، فإذا نقل عن هذا المعنى إلى ملكة إدراك القواعد لزم النقل المرجوح في متعلق الإدراك، ومدخوله وهو النقل من المباين إلى المباين؛ لأن الأدلة مباينة للقواعد، فإن القواعد هي المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات، والأدلة نفس الموضوعات، ولا شك في المباينة بينهما، فإرادة المعنى اللغوي أولى.

ثم اعترض على نفسه، بما محصله: أن إرادة المعنى اللغوي أيضاً تستلزم النقل المرجوح لاستلزامه النقل من الكُلّ إلى البعض؛ لأن القواعد بعض مباني الفقه لإتمامها؛ إذ من جملة مباني الفقه نفس الأدلة، وهي مباينة للقواعد، فالنقل من جميع المباني، التي منها نفس الأدلة إلى خصوص القواعد نقل من الكُلّ إلى البعض[1].

ثم أجاب عن ذلك: بمنع كون نفس الأدلة -من حيث هي- مباني للفقه، بل مباني الفقه هي تلك القواعد المرتبطة بها المنتمية إليها، فالأدلة موضوع مباني الفقه، لا من جملة المباني[2].

ثم على تقدير بطلان هذا الجواب، وفرض كون نفس الأدلة أيضاً من جملة المباني، أراد إثبات الأولوية بوجه آخر، فقال: «إن المناسبة بين المنقول منه والمنقول إليه، إن فسرنا الأصول بالمعنى اللغوي أكثر من تفسيره بالأدلة، كما لا يخفى»[3].

وغرضه من وجه الأكثرية، أن المنقول إليه كان داخلاً في المنقول منه على تقدير المعنى اللغوي؛ لأنه نقلٌ من الكُلّ إلى البعض، بخلافه على تقدير إرادة الأدلة، فإنه نقل من المبائن إلى المبائن، فالمنقول إليه والمنقول منه، على هذا التقدير، أحدهما أجنبي عن الآخر بالمرة.

ثم تعرض لبيان معنى الإضافة، وأنها تفيد الاختصاص من حيث العنوان المأخوذ في المضاف على ما شرحنا في ما تقدم فيخرج مثل النحو، والصرف ممّا قد

(١) انظر: قوانين الأصول: ٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٦.

يبتني عليها الفقه، لكن لا اختصاص له به في جهة الابتناء[1].

ثم استدرك من ذلك أنه يمكن على تقدير أخذ الأصول بمعنى الأدلة أيضاً، حصول المناسبة، وعدم لزوم النقل المرجوح؛ لأن الأدلة مع ملاحظة الاختصاص، والارتباط بالفقه يشمل[2] القواعد المحتاج إليها في إعمال الأدلة، وما يلزمها من ملاحظة كيفية الاستدلال، وكيفية حال من يستدل بها، فيشمل على هذا جميع القواعد، ومباحث الاجتهاد، والتقليد، والتعادل، والتراجيح؛ لأن كُلّها بحث عن الأدلة المختصة بالفقه[3].

ولكن اعترف أخيراً بأن هذا لا يسلم من الإيراد السابق، وهو أن الأدلة بنفسها ليست من القواعد، هذا ملخص ما أفاده تَتُنُّ في تلك الحاشية المطولة[4].

ولنا مرحلتان من الكلام، الأولى: في تحقق الانطباق المشار إليه. والثانية: في بيان مواقع النظر في كلام هذا الفاضل.

أما الأولى: فالأحسن والأولى لتقريب الانطباق كما ذكره هذا الفاضل: أخذ «الأصول» بمعناها اللغوي، لكن مع ذلك لا يتحقق الانطباق؛ لأن المعرِّف بالكسر حينئذٍ هو مباني الفقه، أي الأمور التي يبتني الفقه عليها. والمعرَّف بالفتح، هو الفن المخصوص، وهو عبارة عن المسائل والقواعد المعهودة، والأمور المبتنية عليها الفقه أعم من تلك القواعد؛ لشمولها أولاً: لنفس الأدلة -أعني الكتاب، والسُنّة، ونحوهما- وهي خارجة عن الفن، ومسائله؛ لأنها موضوع لهذا الفن، والموضوع خارج عن الفن، ولشمولها ثانياً: لنحو الصرف، والنحو، والرجال، واللغة، وغيرها، مما يبتني الفقه عليه، فأين الانطباق حتى يكون تعريفاً.

وقد يتكلف في دفع الإيراد الأول بوجهين:

---

(١) انظر: قوانين الأصول: ٥.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تشمل».

(٣) انظر: توضيح القوانين: ٦.

(٤) انظر: توضيح القوانين: ٥ وما بعدها.

أحدهما: أن الموضوع هو ذوات الأدلة، لا هي بعنوان الدَلِيلِيَّة، فدَلِيلِيَّة الأدلة من مسائل الفن، وابتناء الفقه عليه، باعتبار دليليّتها، لا باعتبار ذاتها، فموضوع الأصول هو الذوات، وليست من مباني الفقه، ودليليّتها التي يبتني عليها الفقه، هي من المسائل، فليس[1] مباني الفقه إلاّ نفس المسائل، التي هي الفن، فلا إشكال.

لكن هذا الوجه ضعيف في الغاية، وسخيف في النهاية، وسيتضح لك عند التعرض لموضوع هذا العلم أنه ليس إلّا الأدلة بوصف الدَلِيلِيَّة.

الثاني: ما ذكره بعض من أن هذا الشمول، كعدم الشمول؛ لأن الأصول إذا أخذت بمعناها اللغوي، شملت الأدلة شمولاً إجمالياً لا تفصيلياً، بالمعنى الذي تقدم، فهي من حيث كونها ممّا يبتني عليه الفقه، عين القواعد، ومن حيث ملاحظتها في أنفسها، مباينة للقواعد، فليس الشمول شمولاً تفصيلياً حتى يكون[2] الأَدِلّة مقابلة للقواعد ويكون شمولها مضراً، بل هو شمول إجمالي معناه عدم الشمول، هكذا ذكره.

وهو كما ترى، إلّا أن يوجه بأن كون الأَدِلّة مباني[3] للفقه، أما هو باعتبار تلك القواعد، فلو قطع النظر عنها لم تكن مباني للفقه؛ فابتناء الفقه عليها، هو عين ابتنائه على القواعد لا ابتناء مغاير، فهي بلحاظ كونها مباني للفقه، عين تلك القواعد، والمفروض أن شمول الأصول لها ليس من حيث إنها أدّلة، بل من حيث إنها مباني[4]، الذي نسميه بالشمول الإجمالي. وقد عرفت أنها -من حيث كونها مباني[5]- عين تلك القواعد، فهذا الشمول الإجمالي عين عدم الشمول، فلا يكون مضراً.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فليست).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (مبانٍ).

(٤) كذا في الأصل، والصحيح (مبانٍ).

(٥) كذا في الأصل، والصحيح (مبانٍ).

ولكن فيه أولاً: منع كون الأَدِلّة ممّا يبتني عليه الفقه باعتبار تلك القواعد حتى بحيث لو قطع النظر عنها خرجت عن كونها مباني.

وثانياً: أن شمولها لتلك القواعد أيضاً إجمالي بالمعنى المذكور، فلو كان هذا الشمول كعدم الشمول، جرى الكلام المذكور بالنسبة إلى القواعد أيضاً.

وثالثاً: أنه لو سلم كون ابتناء الفقه على القواعد والأَدِلّة ابتناءً واحداً، فمقتضى ذلك كون المبنى هو المجموع منهما، لا خصوص القواعد، ولا خصوص الأَدِلّة، فيكون الفساد أشد؛ لخروج هذا الفن حينئذٍ عن كونه ممّا يبتني عليه الفقه رأساً.

وأما الإيراد الثاني، أعني عموم المعرف لساير العلوم، كالنحو، واللغة، وأمثالهما: فقد ذكروا لدفعه ما مر لك تفصيله من كون إضافة اسم المعنى مفيدة للاختصاص.

وقد بيّنا هناك أن إضافته لا تفيد إلّا تعيين جهة الارتباط في العنوان المأخوذ في المضاف، بخلاف إضافة اسم العين، فإنها لا تدل إلّا على الارتباط المهمل من حيث الجهة، فقولنا: مباني الفقه، معناه: الأمور التي جهة ارتباطها إلى الفقه هي الابتناء، فيعم كل ما يرتبط إلى الفقه من هذه الجهة. ولا ريب في أن من الأمور المرتبطة إلى الفقه، من جهة الابتناء، هي العلوم المذكورة، فمن أين تدل الإضافة على خروجها، كما زعموه؟!.

أما المرحلة الثانية: فقد علم بعض مواقع النظر ممّا ذكرنا، ونشير إلى بعضها الأهم:

منها: أنه زعم العلم في المقام بمعنى الإدراك، ثم أخذه بمعنى الملكة، فجعل معنى علم النحو ملكة إدراك قواعد النحو، وكذا هذا العلم جعله بمعنى ملكة إدراك القواعد؛ ولذا وقع في التكلف الشديد، وسوء التعبير في بيان كيفية نقل لفظ أصول الفقه إليه، فالتجأ إلى جعل المنقول منه -بناء على إرادة المعنى اللغوي- ملكة إدراك مباني الفقه، وبناء على إرادة الأدلة، ملكة إدراك الأدلة، فقال: «إن

النقل من الثاني إلى ملكة إدراك القواعد، يستلزم النقل من المبائن إلى المبائن في مدخول الإدراك، بخلاف النقل من الأول إليه»[١].

وهذا كما ترى مضافاً إلى فساده في نفسه تكلف مستهجن بلا جهة. أما فساده؛ فلأن نقل اللفظ إلى شيء عبارة عن نقله من معناه إليه، لا من ملكة إدراك معناه إليه؛ ولأن كون المنقول إليه هو ملكة إدراك القواعد، يوجب كون النقل من المباين إلى المبائن على تقدير إرادة المعنى اللغوي أيضاً؛ إذ المفروض أن المنقول منه، هو مباني الفقه، والمنقول إليه هي ملكة إدراك القواعد، والملكة ليس[٢] من مباني الفقه كما لا يخفى.

وأما كونه تكلفاً بلا جهة؛ فلأن المراد بالعلم في أمثال المقام، هو الفن، وقد مر أنه عين القواعد باعتبار سبق تفصيله، فلو كان أخذ العلم بهذا المعنى، صح له أن يقول رحمه الله: إن النقل من المباني إلى القواعد نقل راجح، ومن الأدلة إليها نقل مرجوح؛ لأنه نقل من المباين إلى المبائن، من دون أن يقع في ذلك التكلف. ومساءة التعبير، والإغلاق الركيك، كما هو ظاهر.

ومنها: أن ملكة إدراك المباني، أو ملكة إدراك الأَدِلّة، ممّا لا معنى له؛ لأن الملكة على ما تقدم بيانها: عبارة عن التصديق الراسخ، فهي كنفس التصديق، لا يعقل أن يتعلق بالأدلة؛ إذ التصديق لا يتعلق إلّا بالنسبة في القضية، والأدلة عبارة عن نفس الموضوعات، فلا يمكن تعلق الملكة والتصديق بها. وليس المراد من الإدراك في قوله: ملكة إدراك الأدلة، هو التصور، وإلا لما صح النقل منه إلى ملكة إدراك القواعد، الذي هو التصديق لا غير.

ومنها: ما اعترض به على نفسه، الذي محصله: أن على تقدير إرادة المعنى اللغوي يلزم النقل من الكُلّ إلى البعض؛ إذ فيه: أن الجمعية غير ملحوظة فيه، فهو نظير قوله للفقراء والمساكين، يراد به الجنس، فليس إلّا من قبيل نقل الكُلّي

(١) انظر: توضيح القوانين: ٥.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (ليست).

إلى بعض أفراده، الذي هو النقل الراجح، لا من قبيل نقل الكُلّ إلى بعض أجزائه.

ومنها: ما ذكر من خروج ساير ما يبتنى عليه الفقه بمفاد الإضافة، وقد عرفت ما فيه.

ومنها: ما استدركه أخيراً، من إمكان أخذ الأصول بمعنى الأَدِلّة، وصحّة القول بمعونه الإضافة بحصول المناسبة، وعدم لزوم النقل المرجوح، معللاً بأن الأدلة مع ملاحظة اختصاصها وارتباطها بالفقه، تشمل القواعد المحتاج إليها في إعمال الأدلة، وما يلزمها من كيفية الاستدلال، وكيفية حال من يستدل بها، فيشمل جميع مباحث الاجتهاد والتقليد، والتعادل، والتراجيح؛ لأن كلها بحث عن الأدلة المختصة بالفقه.

إذ فيه: أن المنقول منه على هذا التقدير، هو أدلة الفقه، ولا ريب في أن المنقول إليه هو القواعد، والمباينة بينهما بديهية، فحينئذٍ إن أراد أن إضافة الأدلة إلى الفقه، يوجب صيرورة نفس الأدلة، أعم من الأدلة، ومن القواعد المرتبطة إليها، فيكون النقل من الأعم إلى الأخص فهو عجيب؛ إذ الموضوع كيف يعم لمحموله؟! وإن أراد أن الأدلة باعتبار إضافتها إلى الفقه تصير تلك القواعد من لوازمها، فلا ريب في أن هذا لا يوجب عدم كون النقل مرجوحاً؛ لأن نقل اللفظ الموضوع للملزوم إلى اللازم نقل مرجوح، سيما إذا لم يكن بينهما ملازمة بالذات، وإنما حدث الاستلزام من الإضافة والارتباط بالفقه.

ثم أن بعضاً زعم في المقام إمكان أخذ الأصول بمعنى المباني، وبمعنى الأدلة، وبمعنى القواعد.

قال صاحب الفصول: «لك أن تفسر الأصول بمعنى القواعد، وإن لم أقف على من يذكره، فإن مسائل هذا الفن قواعد للفقه. ثم الكلام في الإضافة والاختصاص ما مر، وعندي أن حملها عليها أوفق بالمقام؛ لسلامته عن أكثر الإشكالات الآتية، وكأنهم تركوه نظراً إلى ظهور الإضافة حينئذٍ في البيانية، فيدل على خلاف

المقصود»[1] انتهى.

أما أخذها بمعنى المباني، فهو الذي قلنا: إنه أولى، وأوفق، واختاره الفاضل القمي وأتعب فيه نفسه، ولم يتم أخذها بمعنى الأدلة، فقد علم فساده ممّا سبق أيضاً؛ لأن الأدلة موضوع، والموضوع خارج عن الفن، فكيف يكون الموضوع معرفاً للعلم، فإن تعريف المحمول بالموضوع من عجائب الأمور.

وأما أخذها بمعنى القواعد، فهو أردأ من الجميع؛ لأن قواعد الفقه: هي عبارة عن القواعد الفرعية المذكورة في نفس الفقه، لا المسائل الأصولية، فإن استعمالها فيها غلط.

وزعم صاحب الفصول: أَنّ الإضافة إنْ أُخذت بيانية تعينت الأولى، وإن أُخذت لامية تعينت الثانية[2]. فقد توهم أن إضافة القواعد إلى الفقه حيث يراد بها الفرعية بيانية، لا لامية فهو أيضاً توهم ضعيف، فلابُد من تحقيق الأمرين، أعني عدم صحة استعمال قواعد الفقه في المسائل الأصولية، وعدم كون الإضافة بيانية، حيث يراد بها الفرعية، وتحقيقهما يتوقف على الإشارة إلى معنى الإضافة في الجملة.

فيه إشارة إجمالية إلى معنى الإضافة

فنقول: قد اشتهر بينهم: أن الإضافة يكفي فيها أدنى الملابسة[3]، ولكن إياك أن تعتقد بإطلاق هذا الكلام، وتظن صحة الإضافة بمجرد ارتباط ما، من أي نحو من أنحاء الارتباط اتفق، فإن ذلك بديهي البطلان، ألا ترى عدم صحة إضافة زيد إلى يده، وإضافة جار زيد إلى أبيه، من جهة ملاحظة الربط بين جار زيد وأبيه بواسطة زيد، وعدم صحة إضافة الشيء إلى غايته، فلا يصح أن تقول لذبح الغنم:

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: شرح الرضي على الكافية: ٢٠٧. وقد ذهب إلى أن هذا الكلام يصدق في الإضافة بمعنى اللام.

ذبح أكل الضيف؛ لكونه غاية له، ولا لقواعد النحو: قواعد صيانة اللسان، ولا لقواعد صنع السرير: قواعد جلوس السلطان، باعتبار كونه غاية له، بل أرادوا بكفاية أدنى الملابسة معنى آخر، وهو أنه قد سبق في ما سبق أن الإضافة تفيد الارتباط في جهة وصفة، أما موجودة في اللفظ -كما في أسماء المعاني-أو خارجة- كما في أسماء الأعيان.

وهي فيها: أما معلومة من الخارج، فتكون جهة الانتساب والإضافة معينة مبينة، كـ«دار زيد»، وأما غير معلومة، فتبقى جهة الانتساب مهملة مجملة. وعلى كُلّ تقدير يعتبر تلبس المضاف بتلك الجهة واتصافه بها، ولو تلبساً واتصافاً ضعيفاً، كقولك: هذه زوجة زيد، ولو باعتبار أنها كانت زوجته من قبل، أو جار زيد باعتبار سبق الجوار بينهما، وهذا معني كفاية أدنى الملابسة؛ فإنهم يريدون به أنه لابُد من ملابسة المضاف بتلك الصفة، ولو ملابسة ضعيفة، لا أنه يجوز إضافة كُلّ شيء إلى مناسبه، باعتبار أي نحو من أنحاء الانتساب بينهما اتفق[1]، فإضافة القواعد إلى الفقه، كإضافة المسائل للنحو، نظير إضافة الجدران إلى البيت ليس جهة الانتساب إلّا الجزئية فلابُد من ملابسة المضاف بالجزئية بالنسبة إلى المضاف إليه، ولو كانت هذه الملابسة والاتصاف في أدنى مراتبه[2].

ومن البديهي أن مسائل هذا العلم لا تتصف بالجزئية بالنسبة إلى فن الفقه أصلاً ورأساً، فلا يجوز إضافتها؛ إذ الارتباط بينهما، إنما هو من جهة كون الفقه غاية لتلك القواعد، وقد عرفت أن هذا لا يصححّ الإضافة، فليس[3] إضافة قواعد هذا العلم إلى الفقه، إلاّ كإضافة قواعد صنع السرير إلى جلوس السلطان، فقواعد كُلّ فن لا تضاف إلّا إلى نفس ذلك الفن.

وتوهم أن الفن عين قواعده ومسائله، وإضافة الشيء إلى نفسه غير جايزة،

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تدَّتِّل «اتفاق».

(٢) كذا والصحيح «مراتبها».

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «فليست».

وإن جازت فلابُد أن تكون بيانية، قد علم ضعفه ممّا ذكرناه هنا، وفي ما سلف، عند التعرض لنسبة الأحكام إلى الشرع، والدين، فإنها وأن اتحدا ذاتاً، أو وجوداً إلّا أنها متغايران اعتباراً، فإن الجزء مغاير للكُلّ في الاعتبار فأعضاء الإنسان غير الإنسان، والجدران غير البيت، فإن البيت عبارة عن الهيئة المجتمعة المنتزعة من انضمام الجدران بعضها مع بعض، وإن كان في الخارج ليس أمراً مغايراً للجدران.

وهكذا القواعد بالقياس إلى الفن، فالقواعد بهذا الاعتبار غير الفن، وإضافتها إليه لامية، كإضافة الجدران إلى البيت، والأعضاء إلى الإنسان. فاتضح أن إضافة قواعد هذا العلم إلى الفقه، غلط، وأن إضافة قواعد كُلّ فن إليه لامية.

فتبين أن تفسير الأصول بمعنى القواعد غير صحيح، وأن مسائل هذا الفن ليس قواعد للفقه، وإن حملها عليها ليس أوفق بالمقام، ولا سيما عن الإشكالات.

ووجه ترك الأعلام لذكره ما ذكرنا، لا ظهور الإضافة حينئذٍ في البيانية، كما زعم ذلك كله صاحب الفصول رحمه الله، وله ولغيره في المقام بعض كلمات واهية، لا فايدة في التعرض له[1]، ويعلم ضعفها مما ذكرناه.

هذا ما تعلق بتعريف أصول الفقه باعتبار معناه التركيبي الإضافي.

في تعريف الأُصول باعتبار معناه العلمي الإفرادي

وأما رسـمه باعتبار معناه العلمي الإفرادي: فقد عرف بتعاريف، أشهرها: أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية[2].

قد سبق أن للعلم معنيين، أحدهما: الانكشاف، والآخر: الفن. وما زعمه غير واحد من المعاني المتكثرة، لا أصل له، ولا يمكن في المقام إرادة الأول؛ لعدم انطباقه

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح ﴿لها﴾ ؛ لأنه قدس سره -قطعاً- لا يريد التعرض لشخص صاحب الفصول قدس سره.

(٢) انظر: قوانين الأصول:٥؛ وهداية المسترشدين١ : ٩٧.

على المحدود؛ إذ المعرَّف بالفتح، هو الفن لا الاعتقاد، ألا ترى أنهم يتعرضون لتعريف العلم، وموضوعه، وبيان غايته. ومن الواضحات أن الموضوع المبين، هو موضوع الفن لا موضوع التصديق، والاعتقاد، وكذا التعريف أيضاً تعريف للفن، لا للتصديق، فتعريف الفن بالانكشاف، تعريف بالمباين. وكذا لا يمكن إرادة الثاني أيضاً؛ لعدم صحة تعلقه بالقواعد، فكُلّ من عرف بمثل هذا التعريف، فقد غفل عن أن المعرف، هو الفن، فالأنسب أن يقال: فن كذا، أو صناعة كذا، وأمثال ذلك.

فالصواب في تعريف أصول الفقه أن يقال: ‹علم -أي فن- ممهد لاستنباط الأحكام الشرعية›، لا ‹علم بالقواعد الممهدة... إلى آخر›.

في معنى القاعدة

والقواعد جمع قاعدة، والتأنيث باعتبار كون ما أطلق عليه من غير ذوي العقول، قيل: هي القضية الكُلّية[١]. وهو ضعيف؛ إذ ليس كُلّ قضية كلية قاعدة، ألا ترى أنه لا يطلق القاعدة على قولك: الكُلّ أعظم من الجزء، أو قولك: النار محرقة، أو جسم الإنسان أكبر من جسم النمل، فإنه لا يقال على هذه القضايا، وأمثالها: إنها قاعدة من القواعد، وقيل: هي القضية الكُلّية لا من حيث هي، بل من حيث كونها جزءا من فن، فكُلّ قضية لم تكن جزءا من فن لم يطلق عليها القاعدة[٢].

وعندي فيه أيضاً نظر؛ لجواز إطلاقها على القضايا المفردة كثيراً، كقولك: مشي الإنسان على القوائم الأربع خلاف القاعدة، والنوم تحت السرير خلاف القاعدة، وقولك: قاعدة فلان، وقاعدة البلد الفلاني كذا، وهكذا.

فالصواب أنها عبارة عمّا جعل وبني قراره، ليكون مرجعاً لغيره في جهة، ومنه قاعدة المثلث، والمخروط؛ لكونه مرجعاً للساقين في جهة قيامهما به، وقد تكون

(١) انظر: مختصر المعاني: ١١.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح ‹تطلق عليها قاعدة›.

جهة المرجعية هي العمل، كما في أغلب القواعد العرفية، فإنها عبارة عن القضايا الكُلّية التي أسسّت لتكون مرجعاً إليها في مقام العمل، وقد تكون جهة المرجعية، هي الاستنباط، كقواعد العلوم، فإنها عبارة عن قضايا كُلّية أُسسّت لتكون مرجعاً في استنباط حكم الجزئيات، وهذه هي التي تؤخذ جزءا للفن، فإطلاق القاعدة عليها باعتبار كونها مؤسسّة للمرجعية لفهم حكم الجزئيات، لا باعتبار كونها قضية كُلّية، كما زعم الأول، ولا اعتبار كونها جزءا من فن كما زعمه الثاني.

وقد اتضح بذلك أن قيد الممهدة ليس قيد احتراز؛ لما عرفت أن شأن القاعدة أن تكون مُمهدّة، ومؤسسّة، فهو مأخوذ في مفهوم القاعدة، فلا يكون ذكره إلّا للتوضيح، لا لإخراج شيء، وكذا كون التمهيد لاستنباط الأحكام؛ لما عرفت: أن القاعدة هي ما بني تمهيدها لذلك، إلّا أنه قد سبق في تفسير الأحكام في التركيب الإضافي: أن المراد بها الأحكام الكُلّية، فيكون المراد من استنباطها التصديق بها، والمأخوذ في مفهوم القاعدة على ما بينّاه: هو التمهد[1] لفهم أحكامها الجزئية بانطباقها عليها، وقد مر أن ذلك ليس إلّا التصور لا التصديق بأحكام كُلّية أخرى، فإن ذلك خارج عن مفهوم القاعدة، وليس شيء من قواعد العلوم مُمهداً لذلك، وإن ترتب عليها ذلك أحياناً، إلّا قواعد هذا العلم، فإن الغاية من تمهيدها هو التصديق بالأحكام الكُلّية الفقهية، فهذا من خواص هذا العلم لا يشترك فيه معه شيء من ساير العلوم.

وبعبارة أخرى: إن تمهد القضية الكُلّية لأن يرجع إليها في أحكام جزئياتها أمر مأخوذ في مفهوم القاعدة يشترك فيه جميع قواعد العلوم، حتى قواعد الفقه، فإنها مُهدة ليستعلم بها الأحكام الجزئية في الوقايع الشخصية من جزئيات تلك الكُلّية، وكذلك قواعد هذا العلم أيضاً كذلك، وقواعد المنطق، والنحو، والصرف، وغيرها في هذه الجهة شرع سواء.

وأما كون الغرض والغاية من تمهيد قواعد علم التصديق بقواعد علم آخر،

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسُّ: «التمهيد».

فهو مما يختص بهذا العلم، فلو اتفق في بعضساير العلوم بالنسبة إلى بعض، كما قيل في بعض العلوم الرياضية: إنها مهدت للتصديق بقواعد علم النجوم.

فنقول: إن خاصة هذا العلم كون الغرض والغاية لتمهيد قواعدها، هو التصديق بقواعد خصوص علم الفقه، فإنه لا يوجد في شيء من العلوم، كاللغة، والنحو، ونحوهما، فإن شيئا منها لم يمهد قواعدها لأجل التصديق بقواعد علم الفقه، وإن توقف عليها أحياناً أو غالباً؛ لوضوح أنها مهدت لغايات آخر، وابتناء بعض قواعد علم أو كُلّها على بعض قواعد علم آخر، أو كُلّها، لا يوجب كون الأول غاية للثاني، فساير العلوم التي لها دخل في علم الفقه يفارق[1] هذا العلم باعتبار هذه الغاية.

وبهذا البيان اتضح لك: أن المراد بالاستنباط في الحد: هو التصديق وبالأحكام، الأحكام الكُلّية التي هي عبارة أخرى عن قواعد الفقه، ومسائله، وانكشف أيضاً معنى عبارة الفاضل القمي رحمه الله.

وبقولنا: الممهدة، أي خرج بذلك المنطق، والعربية، وغيرها، ممّا يستنبط منها الأحكام، ولكن لم يمهد لذلك، فإنه صريح في أن الإخراج بغاية التمهيد لا بنفس التمهيد، وبما شرحناه في تعريف الفقه، اتضح لك معنى الحكم، والشرعي، والفرعي، فلا حاجة لإعادة الكلام.

إذا عرفت معاني فقرات الحد، فنقول: تبعاً للقوم، العلم بمنزلة الجنس[2]، وهو يعم جميع العلوم، وخرج بتقيده بالقواعد التصورات طرا، والتصديق بالقضايا الجزئية، والعلم بالقضايا الكُلّية أيضاً، ممّا ليست بقاعدة، كما عرفت.

وخرج بالتمهد[3] للغاية المذكورة: المنطق، والعربية، وغيرها، على النحو الذي عرفت من عبارة الفاضل القمي رحمه الله، ولكن اتضح من البيان الذي فصلناه: أن

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تفارق).

(٢) ووجه التعبير بقولنا بمنزلة الجنس، واضح مما سلف..منه قدس سره.

(٣) كذا في الأصل، ولعل مراده قدس سره: (بالتمهيد).

هذا مخرج لجميع ما عدا هذا العلم بلا استثناء، فما يذكر بعد ذلك تطويل بلا ثمر، كقولهم وخرج بالأحكام ما يستنبط منها الماهيات، والموضوعات، وغيرها، ومثال ذلك كالكلام، والحكمة، والهندسة، والهيئة، والنجوم وغيرها.

فإن الكلام: يعلم به توحيد الباري عز اسمه، وصفاته، وأفعاله، ونبوة النبي ﷺ وإمامة الأئمة عليهم السلام، والمعاد، وغير ذلك.

وبالحكمة: يعلم حقايق الأشياء، من العقول، والجواهر، والأعراض.

وبالهندسة: يعلم الأشكال، والمقادير، ونحوها.

وبالهيئة: يعلم وضع الأجرام وحركاتها والدّواير والقسّي المفروضة، وغير ذلك.

وبالنجوم: يعلم تقويم الكوكب، وبعده عن أول الحمل، ونظريّات الكواكب بعضها مع بعض من التسديّس، والتربيّع، والقران، والمقابلة، وأمزجة الكواكب، والبروج، وغير ذلك. ولا ريب في أن هذه كُلّها من الموضوعات، لا الأحكام.

وبالشرعية: يخرج ما يستنبط منها الأحكام الغير الشرعية، كعدم جواز اجتماع النقيضين، ونحوه.

وكذا الأحكام المتفرعة على علم النجوم، كقولهم إذا كان نظر الكوكب في التسديّس، أو التربيّع، أو القران، أو المقابلة كيف يكون تأثير هذا النظر في العالم.

وأما قيد الفرعية: فالظاهر أنه مستغني[1] عنه؛ لأن كُلّ من ذكره أراد به الاحتراز عن الأحكام الأصولية، كوجوب الاعتقاد بتوحيد الباري تعالى، وعدله وحكمته، ونبوة النبي، وإمامة الأئمة، وغير ذلك، وليس لنا علم ممهد لاستنباط هذه الأحكام، كما لا يخفى.

نعم هذه أحكام قد تذكر في الفقه استطراداً. وتوهم أن هذا القيد لإخراج علم الكلام فاسد؛ لما عرفت أن قواعد علم الكلام غير مُمهدة لاستنباط هذه الأحكام،

(١) كذا في الأصل، والصحيح (مستغنٍ).

بل مهدت لإثبات موضوعات تلك الأحكام، كوجود الصانع، ووحدانيته، ونبوة النبي، وغير ذلك، لا أنه يعلم بالكلام وجوب الاعتقاد بهذه. ألا ترى أنهم عرّفوا الكلام، بأنه: «علم يقتدر به على إثبات العقايد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبهات[١]»[٢]. أو «صناعة نظرية يقتدر بها[٣] على إثبات العقايد الدينية»[٤]. فالثابت بعلم الكلام: هو الاعتقاد بوجود الصانع، ووحدانيته، وغير ذلك لا وجوب هذا الاعتقاد، الذي هو الحكم الأصلي.

فالحاصل: أن الحكم أصلي إنْ تعلق بالعقايد[٥]، وفرعي إنْ تعلق بالعمل.

فموضوع الأحكام الأصولية: هو العقايد، وموضوع الأحكام الفرعية: هو الأفعال. فموضوعات الأحكام الأصولية تُبيّن في علم الكلام، ونفس الأحكام الفرعية في علم الفقه.

وأما نفس الأحكام الأصولية، وموضوعات الأحكام الفرعية، فقد تُبيّن في الفقه استطراداً. فخروج علم الكلام إنما هو بقيد الأحكام؛ لأنه غير ممهد لاستنباط الحكم، بل لإثبات الموضوع، كما ذكرنا لا بقيد الفرعية، كما توهم؛ فهذا القيد زايد لا حاجة إليه.

وربما زاد بعضهم قيد عن أدلتها التفصيلية[٦]؛ لإخراج علم المقلد، وهو زايد في زايد؛ لما أسلفنا من عدم دخوله في جامع الحد رأساً، حتى يحتاج إلى إخراجه، ولو دخل في الجامع خرج بجميع قيود الحد من دون حاجة إلى هذا القيد.

---

(١) في المصدر: «الشبهة».

(٢) المواقف١: ٣١.

(٣) في المصدر: «تقدر معها».

(٤) مطارح الأنظار: ١٢٦.

(٥) يوجد في المتن عبارة «وفرعي إن تعلق بالعقايد» إلا أنها مشطوب عليها في نسخة «ألف»، وما أثبتناها لأنها غلط من الناسخ كما هو واضح.

(٦) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٦.

قال صاحب الفصول رحمه الله: «زعم بعضهم: إنه لا حاجة إليه بعد انحصار طرق الاستنباط فيها»[١]، أي في الأدلة التفصيلية، «وفيه: أن الأحكام الشرعية قد تستنبط من الأدلة الإجمالية، كما في حق المُقلِد، فلو ترك القيد لدخل فيه مبحث التقليد، وقد صرحوا بخروجه منه وأنه إنما يذكر استطراداً»[٢] انتهى.

وفيه من الضعف والخلط، ما لا يخفى؛ فإن مباحث التقليد، مثل جواز الاحتياط، وجواز تقليد الميت، وأمثال ذلك من مسائل الأصول، لا بد من دخولها لا من خروجها، والعلم بها وظيفة المجتهد، لا المُقلِد. نعم وظيفة المُقلِد وجوب الرجوع إلى العالم، وهو معلوم له من الضرورة، والعقل البديهي، لا من الدليل.

وما يسمونه بالدليل الإجمالي، ليس دليلاً، كما عرفت، بل هو صورة دليل، لا تفيد له إلّا تصور الموضوع، لا التصديق بالحكم، والخلط الذي وقع لصاحب الفصول، أنه زعم: إن المُقلِد يستنبط الحكم من الأدلة الإجمالية، بمعونة القواعد المقررة في مبحث التقليد، فهي قواعد مُمهدة لاستنباط المقلد الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة الإجمالية، فلا بد من القيد المذكور لإخراجها.

وهو كما ترى من غرائب الأوهام، ووجوه ضعفه لا ينحصر[٣] في واحد، ولكن نشير إلى واحد منها؛ لكون البقية معلومة مما سلف، وهو أن المُقلِد لا يستنبط الحكم من الأدلة الإجمالية بواسطة القواعد المقررة في مبحث التقليد، كيف والعالم بتلك القواعد هو المجتهد، والمستدل بهذا الدليل الإجمالي هو المُقلِد، وكيف يعقل أن يكون حصول العلم لشخص من دليل متوقفاً على علم شخص آخر بقواعد آخر. وإن أراد أن المُقلِد لا يقدر على ترتيب هاتين المقدمتين، الذي يسمونه استدلالاً بالدليل الإجمالي إلّا بعد اجتهاده في مباحث التقليد، وعلمه بقواعدها، فهو مما يشهد[٤]

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تنحصر).

(٤) كذا في الأصل، والصحيح (تشهد).

الضرورة بخلافه؛ لكون مرجعه إلى دعوى عدم إمكان رجوع العامي إلى المجتهد إلّا بعد استوائه مع المجتهد في العلم بتلك المباحث، وهو غريب، بل هو غير محتاج إلّا إلى أمرين:

الأول: مشاهدته لفتوى المجتهد، وهو صغراه الوجدانية المعبر عنه بقوله: هذا ما أفتى به المفتي.

والثاني: علمه بلزوم رجوع القاصر عن العلم إلى العالم المعلوم له من الضرورة، وهو كبراه المعلومة له، المعبر عنه بقوله: وكُلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي.

وهما أمران ميسوران لكُلّ أحد، حتى النساء، والصبيان، وأين هذا من التوقف على العلم بتلك المسائل العويصة المعنونة في مباحث التقليد؟!.

وله رحمه الله تعالى في هذا المقام كلمات أخر ضعيفة، أعرضنا عنها لقلة جدواها.

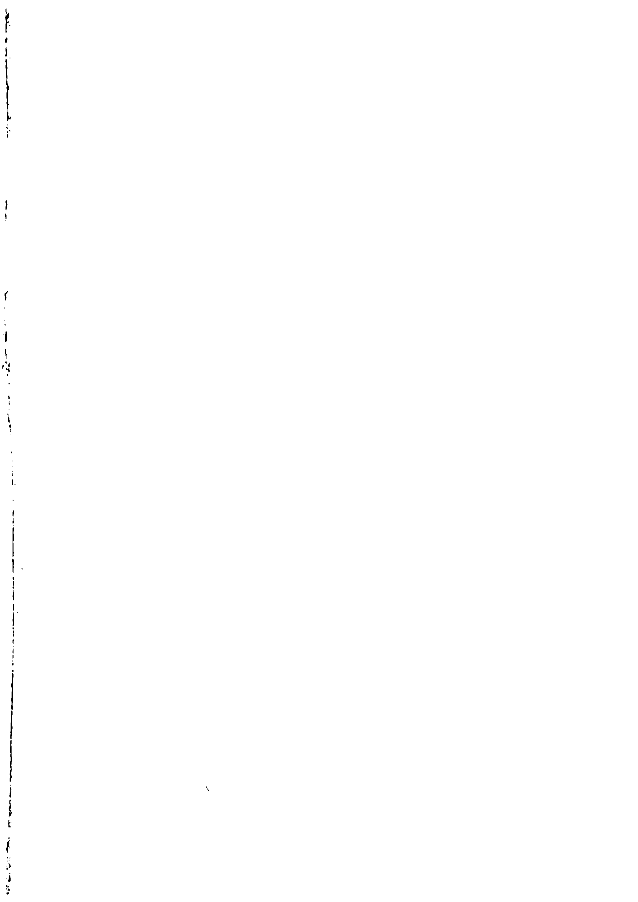
ثم أورد على الحد إشكالات هينة أحراها بالذكر: أنه ينتقض بنفس الفقه؛ لأنه علم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية، فإن قواعد الفقه أيضاً مهدت لتكون مرجعاً في استنباط الأحكام الجزئية في الوقايع الشخصية، وجوابه معلوم مما مر فلا وجه لإعادته.

وإنما قلنا في صدر المطلب تبعا للقوم؛ لما عرفت: إن أغلب هذه الكلمات تجري على أخذ العلم بمعنى التصديق، كما هو مبنى الحد المذكور، وعليه جرى القوم طرا.

وأما بناءً على ما حققناه، من لزوم أخذ العلم بمعنى الفن؛ لأنه المحدود لا الاعتقاد، فالصواب تغير الحد إلى قولنا: علم مُمهد لاستنباط الأحكام الشرعية. فالعلم جنس يشمل جميع الفنون، وكون الغاية والغرض من تمهيده استنباط الأحكام الشرعية، أي التصديق بالقواعد الفقهية، خاصة المخرجة لساير الفنون طرا.

فيكون محصل الحد: فن غايته التصديق بقواعد فن الفقه، وهذا رسم صحيح يتم بدون تلك التفصيلات، ولا حاجة إلى تلك التطويلات.

هذا نهاية الكلام في رسم هذا العلم وتعريفه.



في بيان موضوع علم أصول الفقه

وأما بيان موضوعه: فلما كان أخص من مطلق الموضوع، ومعرفة العام مقدمة على معرفة الخاص، فنقدم فيها الكلام:

أولاً: فنقول: موضوع كُلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية[١]. هكذا عرفه القوم.

وتوضيحه يتوقف على معرفة العرض، وحقيقة عروضه، وبيان أقسامه، وتمييز الذاتي منها من الغريب.

في تعريف العرض

فنقول: ذكروا في تعريف العرض: إنه الممكن الموجود في الموضوع[٢]. وصرح بعضهم بأن المراد بالوجود فيه: هو الحلول، والاختصاص الناعت، وفسروا الاختصاص الناعت بكون أحد الشيئين مختصاً بالآخر بحيث يصير ذلك الاختصاص منشأ لكون الأول نعتاً للثاني، والثاني منعوتاً بالأول[٣].

وفيه: أنه إنْ أريد من كونه نعتاً له جواز حمله عليه. ففيه ما لا يخفى؛ إذ لا يصح

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة٢: ٣٠.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢١٤.

(٣) انظر: المواقف١: ٤٩٦، ومنهاج البراعة في شرح نهج البلاغة١١: ٦٢، ولفظ الأخير قريب مما اثبته المصنف تتَنُّ.

حمل البياض على الجسم. وإن أريد به كونه منشأ لاشتقاق اسم منه، انتقض بالتمار، والحجار، والبقال، وأمثال ذلك، مع أن وجود الصورة في الهيولى من سنخ وجود العرض في الموضوع؛ ولذا قالوا: إن الصورة عارضة للهيولى، وإن لم تكن الصورة من الأعراض، وليس هذا الاختصاص ناعتاً، وتوهم أنه لإخراج الصورة عن تعريف العرض فاسد؛ لأنهم صرحوا بأن إخراجها بقيد الموضوع؛ لأن الصورة تحل لا في الموضوع، فلا تغاثر العرض في سنخ الحلول، والعروض، فإن هذه الجهة فيهما متحدة، فتعريف هذا الوجود والحلول الذي هو العروض بالاختصاص الناعت، تعريف بالمبائن، لا تفسير بالأعم الأجلى، كما زعمه الفياض[1].

مع أن لنا في تعريف العرض بما ذكر، ولهم فيه وفي تفسير الموضوع كلمات لا نطيل المقام بالتعرض لها، وإنما الأهم تحقيق معنى الكون في الغير، الذي هو حقيق العروض، فإنه أمر قد خفي على غير واحد، فنقول: لا يعقل أن يراد به الوجود المقابل للعدم؛ لأن الوجود والعدم يعرضان للماهية، ووجود الوجود في الماهية كوجود العدم فيها بديهي الاستحالة، ومن المعلوم أن عروضهما للماهية من سنخ عروض الأعراض، وإن لم يكن الوجود، بل العدم عرضاً، فإن عدم كونهما من المقولات العشرة من أوضح البديهيات، بل التحقيق: أن الماهية عرض للوجود، ومنتزعة منه في الخارج؛ إذ الماهية حد الوجود، وحد الشيء جهة خصوصية فيه، ولا نعني بالعرض إلّا ذلك، وإن كان بينه وبين العرض المصطلح فرق من جهة أخرى، وهي[2] أن الماهية عبارة عن الحد الذاتي للشيء، الذي به الشيء، هو هو.

والعرض المصطلح ما يكون خارجاً عن الذات، ومع كون الماهية عرضاً للوجود، فالوجود عارض لها في مرحلة التحليل، وهي بمنزلة المادة له؛ إذ الوجود عبارة عن تحقق الماهية، وهي متصفة به؛ ولذا يحمل عليها، وتقول

---

(١) لم أجد مرام المصنف تَتَرُّ.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (هو).

الماهيــة موجودة، وكــذا العدم، فنقول: هي معدومة -وكيـف كان[1]- فعدم كون الوجـود العدم مـن الأعراض، لا ينافي كون اتصاف الماهية بهما من سـنخ اتصاف الموضوعـات بأعراضهـا، ألا تـرى أن عدم كون صفـات الباري تعـالى أعراضاً، بـل هي عين الذات فيه تعـالى، لا ينافي كون الحمل في قولنا الله عالم مفيد للنسـبة، التي هي من سـنخ الاتصاف المذكور، ولأن الصـورة تعرض للهيولى، وعروضها من سـنخ عروض الأعراض لمعروضها مع أن الصورة ليسـت عرضاً اصطلاحياً بالبديهـة، بل هي جوهر كما نصوا عليـه[2]؛ ولأن الامتناع عرض للممتنع، وعدم كـون اتصافه به عبارة عن وجود الامتنـاع فيه من أبده الضروريات؛ ولأن الأزلية عرض للعـدم، ووجود الأزلية في العدم ممّا لا تعقل لـه؛ ولأن الاتصاف يطلق في أوصـاف البـاري تعالى؛ ولو كان عبـارة عن الوجود فيه مقابل العدم اسـتحال في الباري تعالى؛ لاسـتلزامه كون الصفة غير الذات، وهو مسـتحيل فيه تعالى؛ ولأن الفصـل عرض للجنس وعروضه له في مرحلة سـابقة عـلى الوجود؛ لأنها مرحلة تألف الماهية، والماهية مقدمة على الوجود بحسب الرتبة، فلو كان عروض الفصل للجنس عبارة عن الوجود فيه مقابل العدم، لزم تقدم المحمول على الموضوع، وهو دور واضـح؛ ولأن عوارض الماهيّة تعرض لها قبـل الوجود، فإن اتصاف الأربعة بالزوجيّـة في مرتبة لا يلاحظ فيها الوجود والعدم، فلو كان اتصافها بها عبارة عن وجود صفة فيها مقابل العدم استحال الاتصاف بها حال العدم؛ ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له.

وتوهم أن الوجود الذهني كاف في ذلك من سخايف الأوهام؛ لأن ظرف الاتصاف هو الخارج لا الذهن، ألا ترى أن توقف صيرورة الأربعة زوجاً على أن يتصورها متصور وتخطر بباله ممّا تشهد الضرورة بخلافه.

وما قيل من أن الأشياء بحقايقها توجد في الذهن من الخرافات، فإن الوجود

(١) كذا في الأصل، والصحيح (كيف ما كان).

(٢) انظر: المواقف ٢: ٣٦٢، وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٢٢٧.

الذهني ليس الانكشاف الواقع على الشخص، فهو تابع لما هو عليه في الواقع، ولا يعقل أن يكون مؤثراً في شيء من جهات الواقع، وألا لزم تقدم الشيء على نفسه؛ فأتضح من ذلك كُلّه أن الوجود في الغير المأخوذ في تعريف العرض لا يعقل أن يراد به الوجود المقابل للعدم، بل هو ليس من سنخ الوجود أصلاً، وإنما المراد به الكون الرابطي، وهو ليس قسماً من الوجود كما يعطيه ظاهر كلمات الأكثر، حيث يقسمون الوجود إلى الوجود في نفسه، وإلى الوجود في الغير، ويسمون الثاني حلولاً، ويجعلونه عبارة عن العروض، وهو بظاهره سخيف، فالكون الرابطي ليس إلّا الانتساب، ومرجعه ليس إلّا إلى الاتحاد في مرحلة من التغاثر في مرحلة أخرى، فإن انتساب الصورة إلى الهيولى، عبارة عن اتحادهما في الوجود مع تغائرهما بحسب الاعتبار، فإن الصورة تنفك عن الهيولى في ظرف التحليل، فكون الصورة في الهيولى لا يراد به كونها موجودة فيها، وإلا استحال اتحادهما في مرحلة الوجود، بل المراد منه الكون الرابطي، الذي هو عبارة عن الانتساب المذكور، الذي هو معنى كون الصورة عارضة للهيولى، وعدم كون الصورة عرضاً بل جوهراً، وعدم كون الهيولى موضوعاً، بل محلاً له، محل آخر أجنبي عن هذا المقام، الذي نحن بصدده من تشخيص معنى الكون في الغير.

وكذا عروض الوجود الماهيّة وكونه فيها لا يراد به إلّا الكون الرابطي، الذي ليس إلّا انتسابه إليها، وارتباطه بها بمعنى اتحادهما في مرحلة الذات في البيان المتقدم، فإن الوجود عين الماهيّة في الخارج، وينفك أحدهما عن الآخر في ظرف التحليل بحسب الاعتبار، فكون الوجود في الماهيّة عبارة عن هذا الرابط، وهو أشد من ارتباط العرض بمعروضه على ما أشير إليه.

وسيتضح إن شاء الله، لكنهما من سنخ واحد، وارتباط الوجود بالماهيّة أشبه بارتباط العرض بمعروضه، من ارتباط الصورة بالهيولى؛ لما عرفت أن اتحاد الصورة مع الهيولى في مرحلة الوجود، وأما اتحاد الوجود مع الماهيّة في مرحلة الذات، كاتحاد العرض مع المعروض، على ما نسمع؛ فإن الوجود تحقّق للماهيّة، والعرض جهة في المعروض، وحالة له، ويعلم عروض العدم لها؛ لان العدم عديم

الوجود، بالمقايسة.

فاتصاف الماهيّة بهما، وعروضهما لها، وكونها فيها، ليس إلّا عبارة عن الارتباط المذكور، وليس من الوجود في شيء؛ لبداهة استحالة وجود الوجود، ووجود العدم في شيء؛ وكذا اتصاف الباري جل اسمه بصفاته، ليس إلّا عبارة عن هذا الكون الرابطي الغير المنافي؛ لكونها عين الذات كما في الصفات الحقيقية أو غيرها، كما في الإضافية المحضة.

وأما إن صفات الباري جل اسمه مرجعها إلى عدم الصفة فيه، وكونه عالماً، لا معنى له فيه تعالى، إلّا كونه لا يخفى عليه شيء، غير مربوط لما نحن بصدده، فإن نسبة عدم خفاء الشيء إليه أيضاً ليس إلّا هذا الكون الرابطي.

وهكذا اتصاف الجنس بالفصل، فإن الفصل عرض للجنس، يتأخر عنه بحسب الرتبة، كتأخر الوجود، والعدم عن الماهيّة؛ لكونها بمنزلة العلة المادية، مع أن الجنس والفصل متحدان باعتبار تحصل النوع منهما. ومعنى اتحادهما بحسب هذا الاعتبار: أن النوع الذي هو شيء واحد، ليس إلّا عبارة عنهما، فاتحادهما في مرحلة تأليف النوع عنهما، مع أنهما متعدّدان بملاحظة الجزئية، وينفك أحدهما عن الآخر في ظرف التحليل، فالفصل مع كونه ذاتياً للنوع عرض للجنس. ومعنى عروضه للجنس، وكونه فيه ليس إلّا عبارة عن هذا الارتباط، الذي عرفت أنه عبارة عن الاتحاد في مرحلة تألف النوع، مع تغائرهما بحسب الاعتبار وفي ظرف التحليل.

فهذا الاتحاد الذي هو حقيقة العروض والكون في الغير، إنما هو في مرحلة سابقة على الوجود؛ لما عرفت أن الاتحاد في مرحلة تألف النوع وتركب الماهيّة، وهي متقدمة على الوجود بحسب المرتبة، على ما سمعت؛ فالكون الرابطي، الذي هو المراد من الوجود في الغير في المقام، أجنبي عن الوجود المقابل للعدم.

فإذا اتضح عندك معنى الوجود في الغير، الذي هو حقيقة العروض، فالصواب أن العرض حالة في المعروض وجهه فيه، ولهذا يستحيل استقلاله بالتحقق؛ إذ

الاستقلال بالتحقق فرع المباينة، وحالة الشيء وجهاته لا يعقل أن تبّاين ذلك الشيء في مرحلة التحقق، وإلا استحال الاتصاف. نعم يغايره في مرحلة التحليل، والاعتبار، وذلك لخروجه عن ذاته بمعنى عدم كونه مقوماً لذات المعروض، فالعرض خارج عن ذات المعروض، وداخل فيه، ومتحد معه، وليس المراد من اتحادهما أن العرض عين معروضه، فإن الاتحاد أعم من العينية، كما عرفت في اتحاد الصورة مع الهيولى، وفي اتحاد الوجود مع الماهيّة، وفي اتحاد الجنس مع الفصل، وبطلان العينية في ذلك كله ضروري، كذلك اتحاد العرض مع معروضه لا يراد به العينية، وإلا استحال الاتصاف أيضاً؛ ضرورة عدم معقولية اتصاف الشيء بنفسه، فالعرض لابد أن يتحد مع معروضه في مرحلة، ويغائره في مرحلة أخرى، من دون فرق في ذلك بين عوارض الماهيّة، وعوارض الوجود، فان عوارض الماهيّة ليست إلّا شؤونها، وعوارض الوجود ليست إلّا أنحاءه، وخصوصياته، فشؤون الشيء، وجهاته، وأنحاءه، وخصوصياته لا تبائن نفس الشيء، ولا تستقل عنه في مرحلة التحقّق، وإنما تمتاز عنه في مرحلة الاعتبار، وظرف التحليل.

توضيح ذلك: أن العرض إما لا وجود له أصلاً، كما هو الحال في عوارض الماهيّة، وساير الأمور الاعتبارية.

أما عرض الماهيّة، كالزوجيّة للأربعة، فإنها عبارة عن جهة متحققه فيها من حيث هي، فإن كون الأربعة في نفسها بحيث تنقسم إلى متساويين، جهة في نفس الأربعة، لا ربط للوجود، والعدم فيها؛ ولذا كانت عوارض الماهيّة تعرض لها قبل الوجود، فلو كانت الزوجيّة صفة موجودة في الأربعة، استحال اتصافها بها حال العدم، ومن البديهي أن الأربعة المعدومة أيضاً زوج لا فرد، فليس تحقّق الزوجيّة فيها إلّا من سنخ تحقّق ذاتياتها لها، فهو في مرحلة سابقة على الوجود، كما شرحنا لك في اتحاد الفصل مع الجنس، وتحققه فيه، فإنه في مرحلة لا يلاحظ فيها الوجود والعدم، بل هو في مرحلة تألف النوع منهما، فإن وحدة النوع جهة متحققة فيه قبل وجوده، وقد بينا لك في ما تقدم مفصلاً، أن هذا التحقق والكون ليس من الوجود المقابل للعدم في شيء، فليس كون النطق في الإنسان وجوداً ولا انتفاؤها عن الحمار عدماً.

فإذا تبين لك ذلك في ذاتيات الماهيّة، وتدبرت فيها، اتضح لك الأمر في عوارضها أيضاً غاية الوضوح؛ وذلك لما عرفت أن عرض الماهيّة جهة في نفس الماهيّة، وقد مر أن الماهيّة كالعلة المادية للوجود، متقدمة عليه رتبة، فالوجود كما يتأخر عن نفس الماهيّة، فكذا عن عوارضها، فثبوت الزوجيّة للأربعة لا يتوقف على كون الأربعة موجودة، وإنما هي ثابتة لها قبل وجودها، ومع قطع النظر عنه، فالأربعة تتصف بها حال العدم أيضاً، وحيث إن ثبوت الشيء للشيء، فرع ثبوت المثبت له، استحال أن يكون كون الزوجيّة في الأربعة حال العدم وجود، أ فليس ثبوت الزوجيّة للأربعة وجوداً ولا انتفاؤها عن الخمسة عدماً، فاتضح بهذا البيان أن الزوجيّة عرض لا وجود له أصلاً، وإلا استحال الاتصاف به حال العدم، فوجوده -إذا طرأ الوجود على الماهيّة- ليس إلّا عبارة عن الوجود المعروض. وربما يستحيل وجود المعروض، وهو مع ذلك متصّف بذلك العرض، كعوارض الممتنعات، فعرض الماهيّة ليس إلّا جهة فيها ليست مقومة لذاتها.

وأما الأمور الاعتبارية: فلا إشكال في أن وجودها بوجود منشأ انتزاعها، كالفوقيّة، مع أن المتصّف بها الموجود الخارجي، وهو الفوق، ولا معنى لذلك، إلّا أن الوجود إنما هو للفوق، ولا وجود لفوقيّة الفوق وراء وجود الفوق، فمعنى الوجود بوجود منشأ الانتزاع ليس إلّا ذلك، فليست الفوقيّة إلّا طوراً من أطوار وجود الشيء إذا قيس إلى طور آخر منه، كالتحتيّة فليس الفوقيّة والتحتيّة فيهما، كالتقابل في المتقابلين، والاتصال في المتصلين، والانفكاك في المنفكين، والتقارب في المتقاربين، والتباعد في المتباعدين، وأمثال ذلك، أمراً وراء نفس الشيئين، وليست هذه الأوصاف إلّا جهات وأطوار في وجودات المعروض يتضايف بعضها مع بعض، فلا حقيقة لها، ولا وجود وراء حقيقة المعروض، ووجوده، وإنما هي اعتبارات صرفة منتزعة[1] من أطوار الوجودات وشؤونها، فلا يعقل أن تستقل بحقيقة، أو وجود.

(١) كلمتا «صرفة» و«منتزعة» غير واضحة في النسخة «ألف» وكذا في النسخة «س» إلا انهما موضحتان في نسخة «س»، والتوضيح من أحد مالكيها.

وزعم من لا تدبر له في ذلك: أَنَّ الأمر الاعتباري، له ماهيّة توجد بوجود منشأ انتزاعه، وهو من سخايف الأوهام؛ فإن كون وجود ماهيّة عين وجود ماهيّة أخرى مستحيل؛ ضرورة أن الموجود مشخص للوجود، كما أن الموضوع مشخص للعرض، فمعنى اختصاص المعروض بالوجود، ليس إلّا أن هذا العرض ليس له حقيقة مغائرة، ولا ماهيّة وراء ماهيّة المعروض؛ فإن الأمر الاعتباري لا يمكن أن يتعقل إلّا مضافاً إلى الغير، كالفوقيّة، والتحتية، والأبوة، والبنوة، والحجية، والسببيّة، والشرطيّة، والاتصال، والانفصال، والتنارب، والتباعد، والتقابل، والتحارب، والتشابه، والتماثل، والتعارض، والتعدل، وغير ذلك، فالعرض الاعتباري متوقف على المعروض في حقيقته، وذاته، وبحسب ماهيّته، فأصله غيره، وليس له أصل في ذاته. وهذا معنى أنه غير متأصل، وهذا القسم من العرض يكون الخارج ظرفاً لنفسه، لا لوجوده، كما هو الحال في الوجود بالنسبة إلى الماهيّة وإلا لزم التكرار.

ومن المشهور أن كُلّ ما لزم من وجوده التكرر، فهو أمر اعتباري، ومن البديهي أن كون الخارج ظرفاً لنفس الشيء لا معنى له إلّا أنه عين الوجود، فالأمور الاعتبارية المتوقفة على الوجود الخارجي، ايست إلّا عبارة عن شؤون الوجود وأطواره، ولا ريب أن طور الوجود ليس أمراً وراء الوجود، فهو متحد معه بحسب الحقيقة، وحيث لم يكن مقوماً لذاته ينفك عنه بحسب الاعتبار، وفي ظرف التحليل، فيكون عرضاً عليه، ومن هذا الباب عوارض الأعراض، كالاستقامة، والانحناء في الخط، والشدة، والضعف في الألوان، والطعوم؛ فالشدة في السواد ليست أمراً وراء نفس السواد ينتزع منه باعتبار طوره الخاص المضاف إلى طور آخر؛ ولذا يتصف بالشدة بالنسبة إلى شيء، وبالضعف بالنسبة إلى آخر، وبالتساوي، وبالنسبة إلى ثالث، فحال العوارض العارضة على الأعراض ليس إلّا كساير الأعراض الاعتبارية العارضة على الوجودات الخارجية في عدم معقولية استقلالها بحقيقة ولا وجود، وليس كونها في معروضها وحلولها فيه عبارة عن الوجود، ولا انتفائها عن غيره عبارة عن العدم كما عرفت.

وأما ماله شائبة من الوجود: كالأعراض المتأصلة، التي في إزائها شيء في الخارج، وليست اعتبارات صرفة انتزاعية، كالألوان، والطعوم، والحرارة، والبرودة، والعلم، والجهل، ونظرائها، فقد ذهب الجم الغفير إلى أن لها ماهيات مستقلة، وأنها تتصف بوجود مغائر لوجود معروضها؛ ضرورة أنه يمكن أن يوجد المعروض بدون العرض، فحيث عرض له الشيء في الخارج، استقل بالحقيقة والوجود، فالحلاوة مغايرة للعسل ذاتاً ووجوداً، وكذا الحرارة بالنسبة إلى النار، غاية الأمر توقفه على المادة، فهي أيضاً من العلل، وتوقف شيء على آخر ليس اتحاداً بل ينافيه؛ ضرورة استحالة توقف الشيء على نفسه.

ولكن الصواب خلاف ذلك كُلّه، بيانه: أن العرض والمعروض لا يخلوان عن وجوه أربعة: إما أن ينفرد كُلّ منهما بماهيّة مستقلة دون وجود مستقل، أو ينفردا بوجود مستقل دون ماهيّة مستقلة، أو يستقلا في كُلّ منهما، أو لا يكونا كذلك.

فالأول: ما تقدم، أنه سبق إلى أوهام بعض في العرض الاعتباري، ومر بطلانه؛ لاستحالة كون وجود ماهيّة عين وجود أخرى.

والثاني: يستلزم اجتماع وجودين على ماهيّة واحدة، واستحالة تكرر الوجود من أبده البديهيات.

والثالث: هو الذي زعمه الجماعةفي المقام، وهو أيضاً واضح الفساد؛ لاستلزامه خروج العرض عن كونه عرضاً، لاستحالة حلول الماهيّة الموجودة في ماهيّة موجودة أخرى مثلها؛ إذ الموجود مشخص للوجود، والماهيّتان مغائرتان، فتنفرد كل ماهيّة بوجودها المستقل برأسها بحسب الخارج.

فلا يبقى معنى للكون فيه إلّا اتصّالهما، واقتران أحدهما بالآخر. وأين هذا من العروض والحلول في الموضوع الذي عرفت أن مآله إلى الاتحاد، ورجوع التغائر إلى مرحلة التحليل والاعتبار، فبالتّأمّل في ما شرحنا لك من حقيقة العروض والكون في الموضوع، يتضح لك عدم معقولية استقلال العرض بماهيّة ووجود مبائن للعروض.

فيتعين الرابع، وهو عدم استقلال كل منهما بحقيقة ووجود منفردين، وإنما المستقل بالحقيقة والوجود، هو المعروض، والعرض المتأصل حالة في وجود المعروض، وصفة فيه، فما ذكروه من أن المعروض يوجد بدونه، إنما يدل على عدم كونه ذاتياً، إلّا على إثبات وجود مستقل له، وما ذكره من كون توقفه على المعروض، من مقولة التوقف على المادة، تأييد لنا لا لهم، ويظهر بالتأمل في حقيقة هذا التوقف، فإن العلة المادية لا تأثير لها في وجود العرض، وإنما العرض لا يصلح أن يوجد إلّا فيه، وفرق واضح بين التوقف على العلة الفاعلية، وبين التوقف على العلة المادية، فإن الأول توقف من حيث التأثير، والثاني من حيث التبعية بحسب الذات؛ ضرورة أن علّية المادة كعلّية الغاية، ليس تأثيراً ولا مؤثراً، كالعلّة الفاعلية، وإنما تشارك المادة للفاعل في استحالة تحقّق المعلول بدونهما، وهي أعم من التأثير بمعنى الفعل، فإن المادة متقدمة على الفاعل؛ لأن فعله فيها نظير تقدم الماهيّة على الوجود؛ إذ الوجود إنما هو في الماهيّة، فهي أيضاً مادة للوجود، مقدمة عليه، وارتباط الوجود بها وتوقفه عليها، وإن كان أشد من توقف العرض على المادة، كما سبق، لكنهما من سنخ واحد، على ما مر شرحه، فإن الوجود تحقّق للماهيّة، والعرض المتأصل حالة للوجود، وصفته.

فهل يتوهم متوهم أن توقف الوجود على الماهيّة من حيث التأثير، وأن للماهيّة تأثيراً وفعلاً في الوجود، بل هذا التوقف في الوجود إنما هو على علته، وأما توقفه على الماهيّة، فليس إلّا من حيث التبعية بحسب الذات، وكونه في ذاته، بحيث لا يصلح إلّا فيها.

وكذلك توقف العرض على المادة، ليس من باب التوقف من حيث التأثير، فإن هذا النحو من التوقف مختص بالعلة الفاعليّة، بل هو من باب التوقف من حيث التبعية في الذات، وكونه في ذاته بحيث لا يصلح إلّا فيها، فالتوقف المذكور ليس إلّا من حيث أنه شأن من شؤون المادة، فهو في طولها من حيث الذات، فلا يعقل أن يكون له حقيقة ووجود مغاير مستقل في عرض حقيقة المادة ووجودها. والتوقف القاضي على المغايرة والمنافي للاتحاد دائماً هو التوقف من حيث التأثير؛ لضرورة

استحالة اتحاد العلّة الفاعليّة مع معلولها.

وأما التوقف من الحيثية التي أشرنا إليها، فإنما هو قاض بالاتحاد، بل يستحيل مع المغايرة إلّا اعتباراً، فالأعراض المتأصلة أيضاً متحدة مع معروضها بحسب الحقيقة والوجود، ولا يعقل أن تكون مستقلة بحقيقة ووجود، في عرض حقيقة المعروض ووجوده، وإلا لم تكن أعراضاً، كما بيناه.

ونزيدك بياناً أن من الواضحات التي لا ارتياب فيها اتحاد المشتق والمبدأ، وعدم الفرق بينهما إلّا باعتباره، لا بشرط، وبشرط لا، واتحاد المشتق مع الموضوع أيضاً، ممّا لا إشكال فيه، فكذا المبدأ.

ومعنى أن المشتق وما يحمل عليه، موجودان بوجود واحد، وأن وجود المشتق، هو الوجود الثابت للموضوع، وليس للمشتق، وجود مغاير له، لا أن الوجود الواحد يعرض لماهيّتين متبايّنتين، كما ربما قد يسبق إلى وهم من لا خبرة له؛ لما بيّنا لك استحالة ذلك، فحيث لم يكن له وجود مغاير، لم يكن حقيقة مغايرة أيضاً؛ لما بيّنا لك من استحالة وجود ماهيّته بوجود أخرى، فلا يثبت للمشتق حقيقة مغايرة أيضاً، مع أن استقلال المشتق عن موضوعه بحقيقته واضح الفساد، فإن الأبيض عبارة عن الجسم من حيث عروض البياض له، فمغايرته مع الجسم إنما هو بالاعتبار. فكذا نفس البياض؛ لأن مغايرته للأبيض أيضاً كذلك.

فالأعراض المتأصلة أيضاً لا حقيقة لها، ولا وجود وراء حقيقة المعروض ووجوده، وليست هي إلّا أوصافاً وحالات في وجود المعروض.

في الفرق بين العرض المتأصل والعرض الاعتباري

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لم يبق فرق بين العرض الاعتباري، والعرض المتأصل.

قلت: هو كذلك، ليس بينهما فرق من هذه الجهة، فإن عدم الاستقلال من حيث الحقيقة والوجود، مقوم للعرضيّة، وبدونه يخرج العرض عن كونه عرضاً، على ما أوضحنا، فكيف ينفك عن الأعراض المتأصلة مابه قوام عرضيّتها، وإنما الفرق

بينهما من جهة أخرى، وهي إن الأول اعتبار صرف لا يختلف به حال الوجود.

والثاني: عبارة عمّا به يختلف حال الوجود قوة أو ضعفاً، زيادة أو نقصاً، وغيرهما، فإن الحموضة، والحلاوة في العنب جهة ضعف، وقوة في وجود العنب بحسب الترقي في مراتب نضجه، فحال وجود العنب في زمان الحموضة، غير حاله في زمان الحلاوة، فالحلاوة ليست إلّا مزيد قوة في الوجود، لم تكن قبل، وكذا الخضرة، والصفرة، والحمرة في التمر ضعف وشدة في وجوده بحسب الترقي في درجات النضج، وكذا الجهل، والعلم ليس إلّا ضعفاً في وجود النفس، وقوة فيه[1] بحسب الترقي، والكمال، من حيث الإحاطة بالأشياء، وقس عليه سائر الأعراض المتأصّلة، فإن كُلّها من هذا الباب، وليس المقام مقام الكشف عن خصوصياتها.

وهذا بخلاف الأعراض الاعتباريّة، فإنها أيضاً وإن كانت خصوصيات في الوجود، إلّا أنها إضافات خاصة، لا يختلف بها حال الوجود، ألا ترى أن قرب العنب من شيء، وبعده عنه مثلاً، وإن أوجب انتزاع وصف التقارب أو التباعد فيه، لكنه لا يوجب اختلاف حال وجود العنب بحسب الاعتبارين؛ ضرورة أن وجود العنب في القرب عين وجوده في البعد، من دون تفاوت، وكذا كونه في الفوق أو التحت، أو كونه ملكاً لشخص، فإن الجدة[2] أيضاً عرض اعتباري، ضرورة أن إحاطة الشخص على ثوبه أو عنبه مثلاً، ليس إلّا خصوصية إضافية في وجود الشخص بالنسبة إليهما، وليس في الخارج إلّا الشخص والعنب، من دون تفاوت في حال وجودها بهذا الأمر الاعتباري.

في بيان أن «الأين» من الأعراض الاعتباريّة

وكذا الأين، أيضاً من الأعراض الاعتبارية، سواء فسرناه بالبعد المجرد، كما هو الأظهر، أو السّطح المقعّر، أو كونها الشيء فيهما، الذي يسمونه متحيّزاً في الحيّز؛ إذ

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «فيها».

(٢) كذا في الأصل، ولعل المراد: «الوجادة».

البعد سواء كان مقيداً، وهو امتداد الجسم المسمّى بالحكم المتأصل، أو مجرداً، وهو الامتداد الحاوي للجسم، المعبر عنه بالمكان، والحيّز، الذي لو قدر انعدام الجسم، بقى خلواً بين الأجسام، ليس أمراً يختلف به حال الجسم؛ إذ هو في نفسه ليس غير العدم شيئاً؛ ضرورة أنه لو قدر انعدام الأجسام عن الكون لم يعقل مكان، ولا متمكّن غير العدم البحت، فليس هو إلّا أمر ينتزع من بين سائر الأجسام بالنسبة إلى هذا الجسم، أعني البعد الفاصل بمقدار هذا الجسم بين ساير الأجسام، وهذا الأمر كما ترى ليس إلّا اعتباراً صرفاً، وليس هناك غير وجود الأجسام شيء.

وبهذا البيان ينكشف لك مقصود من زعمه السّطح المقعّر، وفساد زعمه؛ إذ السّطح طرف الجسم، وطرفه المُنتهي إلى هذا الجسم المحوي[1]، هو سطحه المقعّر، ومن المعلوم أن طرف الجسم الذي فيه نهايته، وعنده انقطاع وجوده، ليس مكاناً لجسم آخر، بل مكان الجسم عبارة عن البعد الموهوم المتخلل بين تلك الأطراف المنتهية، كما بيّناه، ومن زعم أنه عبارة عن التحيّز، وكون الجسم في مكان، فقد أخطأ؛ إذ هو عبارة عن إضافة الجسم، ونسبته إلى مكانه، وتغاير النسبة لطرفها بديهي، ولو سلم كون الأين عبارة عن السّطح المقعّر، أو انتساب الجسم إلى الحيّز فكونهما أمرين اعتباريّين أوضح.

في أن «متى» أيضاً من الأعراض الاعتباريّة

وكذا «المتى»، فإنه عبارة عن الفصل الموهوم بين الحادثين، فإن المقدار من الطلوع إلى الغروب، أو المقدار من ابتداء الصّلاة إلى انتهائها، ليس إلّا أمر اعتباري صرف، وليس هناك شيء غير نفس تلك الحوادث، بحيث لو قدر انعدامها لم يبق شيء، ولم يعقل غير العدم البحت، فالزمان أيضاً ليس إلّا بعد موهوم منتزع من بين حادثين، بالنسبة إلى هذا الحادث المتخلل بينهما، فتتوهم ذلك البعد أمراً حاوياً لهذا الحادث فنسمّيه زمانه، ولمّا كانت حركة الفلك الأعظم، أعظم الحوادث،

---

(١) كذا في الأصل.

وأوسعها وأودحها[١] جعلوها ميزاناً لتقدير البعد في ساير الحوادث، فقسموها باعتبار إلى سنين، والسُنّة، باعتبار إلى شهور، والشهر باعتبار إلى أسابيع وأيّام، واليوم باعتبار إلى ساعات، والساعات إلى دقايق، وهي إلى ثواني[٢]، وهكذا ليكون ميزاناً، وتقديراً لتعيين المقدار في ساير الحوادث، كما جعلوا الفراسخ، والأميال، والأقدام، ميزاناً لتقدير البعد في الأماكن، فتوهم أن الزمان عبارة عن حركة الفلك الأعظم، أو ينتزع منها، ليس إلّا كتوهم أن المكان عبارة عن الفراسخ، أو منتزع منها، وهو اشتباه غير خفي، بل الزمان أمر يستوي انتزاعاً بالنسبة إلى جميع الحوادث، على النحو الذي بينّاه إلّا أن حركة الفلك الأعظم جُعِلَ ميزاناً للتقدير.

ومن زعم إن (المتى) عبارة عن إضافة الحوادث ونسبته إلى زمان فقد أخطا نظير من زعم كون (الأين) عبارة عن نسبة الجسم إلى مكانه[٣]، لو سلم فكونه اعتباراً صرفاً أوضح وأجلى.

في أن الوضع أيضاً من الأعراض الاعتباريّة

وكذا الوضع أيضاً من الاعتباريات، فإن كون شخص أباً لآخر، ووالد له، والآخر ابناً له، ليس إلّا كون أصله منيّاً متولّداً منه، ومن المعلوم أن هذه خصوصية في وجود الابن، وربط إضافي بينه وبين الوالد لا يختلف به حال الوجود. وقس على ذلك ساير الأعراض الاعتباريّة؛ إذ ليس المقام مقام استقصاء الكشف عن جميع الخصوصيات والموارد، فليس الغرض من تكثير الأمثلة، إلّا التوضيح، وبيان أن العرض الاعتباري وخصوصيته في الوجود، لا توجب اختلاف حاله، بخلاف

---

(١) جاء في معاجم اللغة، أَوْدَحَ الرجلُ: أَقَرَّ، أو أَقَرَّ بالباطل، وأَوْدَحَ الرجلُ: أَذعَنَ وخَضَع، وربما قالوا أَوْدَحَ الكبشُ إذا توقف ولم يَنْزُ، وأَودَحَتِ الإبِلُ: سَمِنَتْ وحَسُنَتْ حالُها -انظر: لسان العرب٢: ٦٣٢، مادة (ودح)-، وكُلّها لا تنفع المصنف قدّس سرّه كما ترى، إلّا اللهم الأخير غير انه بعيد جداً.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (ثوانٍ).

(٣) انظر: المواقف١: ٤٨٥.

العرض المتأصل، فإن خصوصيّته يختلف بها حال الوجود، قوة وضعفاً، ونقصاً وكمالاً، ونحوهما، فالعرض المتأصل من حيث كونه حالة قوة في وجود المعروض، عرض لا ينفرد عنه بحقيقة ووجود مستقل؛ إذ خصوصية الشيء، ولو من حيث القوة والضعف، لا تباين نفس الشيء، ومن حيث خروجه عن ذاته، بمعنى عدم كونه من ذاتياته ومن مقوماتها، ينفك عنه في ظرف التحليل، فكأنه يستقل حينئذٍ بمرتبة من الوجود، زايدة على ما به قوام الذات، التي بها قوام الخصوصية، من حيث القوة، وإن كان بحسب الخارج ليس إلّا الوجود الواحد البسيط، الذي هو وجود المعروض، ولا وجود سواه، ولكنه في ظرف التحليل، كأنه يأخذ حصة من ذلك الوجود، بخلاف العرض الاعتباري، فإنه معرى عن ثوب الوجود، حتى في ظرف التحليل؛ ولذا قلنا: إنه اعتبار صرف، والعرض المتأصل له شائبة الوجود، فهو متأصل بالقياس إلى الاعتباري الصّرف في ظرف التحليل، لا أنه متأصل بالقياس إلى معروضه في ظرف الخارج، كما زعموه، فاثبتوا له حقيقة في منفرده عرض حقيقة معروضه، ووجوداً مستقلاً في قبال وجوده، وقد عرفت بطلانه ببيان لا مزيد عليه.

هذا ما يتعلق بشرح حقيقة العرض وعروضه، على حسب ما يحتاج إليه المقام.

في بيان معنى (الذاتي)

وأما (الذاتي)، فالمشهور أنه عبارة عمّا يعرض الذات ابتداءً، وبواسطة في العروض، مساوية للمعروض في الصدق، والأكثر في الأول على أنه لا فرق بين أن يكون المعروض تمام الذات، أو جزءه المساوي، أو الأعم.

فالعرض الذاتي عند الأكثرين ثلاثة: العارض للشيء بلا واسطة، والعارض له بواسطة الجزء الأعم أو المساوي، والعارض له بواسطة أمر خارج مساوٍ. ويقابله العرض الغريب، وهو عندهم قسمان: العارض للشيء بواسطة أمر خارج أعم، والعارض بواسطة خارج اخص، فالأقسام عندهم خمسة[1].

(١) انظر: تعليقة على معالم الأصول١: ٢٠٣ و٢٠٨.

ومحصل التقسيم: أن العرض إما إن يعرض الشيء أولاً وبالذات، أو بواسطة، والواسطة أما داخلة فيه، أو خارجة عنه، والخارجة: إما مساوية له في الصدق، أو أعم، أو أخص.

فالثلاثة الأول ذاتية، والأخيران غريبان. وجه الانتساب إلى الذات، على ما صرحوا به، هو اختصاص الذات به، سواءً كان اللحوق لما هو هو، كالوجوب، والإمكان، والامتناع، أو لجزئه الأعم، كالحركة بالإرادة للإنسان بواسطة الحيوان، أو لجزئه المساوي، كإدراك الكليات بالفعل العارض للإنسان بواسطة النطق، المعبر عنه بالتعقّل، أو للخارج المساوي، كالأطراف العارضة للجسم، بواسطة الانتهاء.

وربما يمثل للأول: بالتعجب اللاحق للإنسان، وهو فاسد؛ لأنه يعرض له بواسطة جزئه المساوي، وهو النطق، لا له من حيث هو هو، وعن شرح المطالع، التمثيل بإدراك الأمور الغريبة الموجب للتعجب[1]، وهو أيضاً كسابقه في الفساد. وربما يمثل الأخير: بالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب.

وفيه: أن التعجب واسطة في ثبوت الضحك له، لا واسطة في عروضه عليه، وستسمع أن الواسطة في الثبوت أجنبية عن هذا المقام، فالأولى تبديله بالمتعجب، فإن الضحك يعرض للمتعجّب لا للتعجّب، كما أن الصواب في مثالنا المتقدم، بتبديل الانتهاء بالمُنتهى، إذ الأطراف لا تعرض للانتهاء، وإنما هي تعرض للمُنتهى، فان السّطح يعرض للمُنتهى في العمق، والخط للمُنتهى في العرض، والنقطة للمُنتهى في الطول، فالانتهاء واسطة في الثبوت، والمُنتهى واسطة في العروض.

وبهذا التقرير يظهر اندفاع إشكال آخر على مثالنا، وهو إن كُلاً من الأطراف إنما يعرض للمُنتهى العارض للجسم التعليمي، والسّطح، والخط، وهو أعم من كُلّ واحد منها، فكيف يكون عروض الأطراف بواسطة أمر خارج مساوٍ؟!، بل هو عروض بواسطة أمر خارج أعم.

---

(١) انظر: شح المطالع ١: ٦٩.

ووجه الاندفاع: أنك بعد ما عرفت أن السّطح إنما يعرض للمُنتهى في العمق، والخط للمُنتهى في العرض، والنقطة للمُنتهى في الطول، فمن الواضح أن المُنتهى في العمق أمر مساوٍ للجسم التعليمي، لا أعم، فالعارض بواسطته وهو السّطح، عارض بواسطة أمر مساوٍ لا أعم. وكذا المُنتهى في العرض، أمر مساوٍ للسطح لا أعم، فالعارض بواسطته وهو الخط عارض بواسطة أمر مساوٍ لا أعم، وكذا المُنتهى في الطول أمر مساوٍ للخط الأعم، والعارض بواسطته، وهي النقطة عارض بواسطة المساوي، لا أعم.

ولهم أمثلة أخرى لا يخلو جلها، بل كلها عن وجه ضعف وفساد يظهر بالتدبر فيما ذكرنا، وليس كثير فائدة وجدوى في إطالة الكلام بالتعرض لها. وكيف كان[١] فالعرض الذاتي عندهم: ما يختص به الذات والعرض، والغريب ما لا يختص به الذات. وعدم اختصاص الذات به لا يكون إلّا بأن يكون عروضه بواسطة أمر خارج أعم، أو أخص، والأعم أعم مما كان مطلقاً أو من وجه، فالإضافة في الذاتي إنما هي باعتبار الاختصاص، والاختصاص عندهم: إما من جهة عدم الواسطة، والواسطة الداخلة عندهم: كما لا واسطة له أصلاً، وإما من جهة تساوي الصدق، وهذا محصل مرامهم.

واحتمل بعض الأساطين: أن يكون العارض بواسطة الجزء الأعم أيضاً غريباً، ونقل استصوابه عن بعض، وعلله بأن الإضافة باعتبار الاختصاص، والاختصاص للذات بما يعرض عليه بواسطة الجزء الأعم، والجزء الأعم ليس ذاتاً وإن كان مقوماً للذات[٢].

قلت: ليس المراد من الاختصاص الانحصار والتلازم؛ إذ هو فرع العليّة، وعليّة الذات لعوارضها غير معتبرة؛ ضرورة أن المبحوث عنه في العلوم ليس منحصراً بالعوارض المعلولة لموضوعاتها، فكون العلة للمعروض هي ذات الموضوع، أو

(١) كذا في الأصل، والصحيح (كيف ما كان).
(٢) انظر: هداية المسترشدين ١: ١١٦.

غيرها، أجنبي عن هذه المرحلة، مع أن التلازم من الطرفين لا يتم إلّا مع العلة المنحصرة، واشتراط كون الموضوع علة منحصرة لعوارضها، أشنع وأوضح فساداً، ألا ترى أن البحث عن حرمة المسكر، بحث عن عوارضه الذاتية، مع عدم انحصار العلة في الإسكار؛ لإمكان وجود علة أخرى للحرمة غير الإسكار، توجب عروض الحرمة لغير هذه الذات، كالسرقة، والزنا، وغيرها.

والحاصل: أن عوارض الموضوع المبحوث عنها في العلوم، قد لا تكون معلولة لذات ذلك الموضوع، نظير عروض الوجوب للصلاة مثلاً، حيث إن العلة فيها ليست نفس الصلاة، بل هي إما جعل الشارع، أو المصلحة الملزمة له، أو غير ذلك، ومع هذا فالبحث عن وجوب الصلاة بحث عن العوارض الذاتية للصلاة، وقد يكون معلولاً له، ولكن لا يكون هو علة منحصرة لها، كما عرفت في مثال حرمة المسكر، ومع عدم العليّة المنحصرة، لا يعقل التلازم من الطرفين، مع أنه لو بنى على التلازم من الطرفين، لزم أن لا يبحث عن وجوب الصلاة، ومُمَلَّكِيَّة البيع مثلاً عند البحث عن عوارضهما الذاتية؛ لوجدان الوجوب في غير الصلاة والمُمَلِّكِيَّة في غير البيع.

فالصواب أن المراد بالاختصاص، الذي هو ميزان الذاتية في المقام، مقابل الغريب، وهو ما كان أجنبياً عنه، فالذاتي ما لا يكون كذلك، بل يكون يكون مختصاً به، بمعنى كونه معدوداً من إرادة تلك الذات، ومن منسوباتها، وشؤونها، وهذا المعنى قد يتحقّق تارة بعدم الواسطة في العروض، كما لو كان معروضه ابتداء نفس الذات وجزئها، سواء كان أعم، أو مساوياً؛ ضرورة أن الجزء ليس واسطة في العروض؛ لاستحالة أن يعرض الجزء للكُلّ، فالعارض بواسطة الجزء لا واسطة له، وليس هو إلّا كالعارض لتمام الذات، في كون عروضه بدون واسطة في العروض، والمعنى المذكور في جهة الإضافة إلى الذات، لا ينافيه عموم الجزء الموجب لوجدان العرض في غير هذه الذات، كما لا ينافيه وجدان العارض لتمام الذات من دون واسطة في غير تلك الذات.

وقد وقع في عبائر بعض العروض بواسطة الجزء الأخص، والظاهر أن مثاله

عند ذلك البعض: فصل الجنس إذا قيس إلى جنس فوقه، وهذا إن صحّ فكون العارض بواسطته ذاتياً، يعلم ممّا ذكر، وممّا يأتي.

وقد يتحقّق تارة أخرى بكون العرض ممّا لا يتعدى هذه الذات، ولو كان عروضه بواسطة خارجة عن الذات، كالعارض بواسطة أمر خارج مساوٍ، بل الأخص؛ لتحقّق عدم التعدي عن إدارة هذه الذات فيهما معاً.

ومنه يعلم أن العارض بواسطة الجزء الأخص، يدخل في الذاتي بطريق أولى، وعلى هذا فالغريب، ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارج عنه، ويكون مفارقاً إياه ومتعدياً عن إدارته، وهو ينحصر بالعارض بواسطة خارج أعم، سواء كان مطلقاً أو من وجه؛ إذ هو حينئذٍ يصير ذاتياً لتلك الواسطة الأعم، ومعدوداً من مضافاتها وشؤونها، دون معروض تلك الواسطة، فهو بالنسبة إليه غريب أجنبي، فيجب البحث عنه في علم يكون موضوعه تلك الواسطة، لا في علم يكون موضوعه معروضها.

وممّا ذكرنا علم أنه يدخل العارض بواسطة أمر أخص في الذاتي، ويرتفع الإشكال المعروف الآتي من أصله، ولا عيب في ذلك إلّا المخالفة لما تداول في السُنّة جمع من أن العارض بواسطة الأخص غريب، ولا قدح في مجرد ذلك، حيث لم يناف قاعدة من القواعد، ولا دليلاً من الأَدِلّة، وفي نفس الإشكال إلّا في شهادة قوته على ما ذكرناه؛ لأن مبناه أن المبحوث عنه في العلوم غالباً الأمور اللاحقة للأنواع والأصناف، ومن المعلوم أن العلم هو مجموع المسائل الباحثة عن الأمور الذاتية اللاحقة للموضوع، ومقتضى هاتين المقدمتين ليس إلّا كون الأمور اللاحقة بواسطة الأنواع والأصناف، أعراضاً ذاتية، لا غريبة، كما ألزموه، فوقعوا لذلك في الإشكال، وأجابوا بما لا ينفع، ولا يثمر.

هذا ما يتعلق بتفسير الذاتي، والغريب، وقد اتضح من مطاوي كلماتنا: أن المراد بالواسطة المتداولة في البين، هي الواسطة في العروض لا الثّبوت، وعرفت أن تسمية الخمر واسطة تسامح، لا حقيقة؛ إذ المراد بالواسطة ما يكون عروض

العرض للذات بتوسطه، بمعنى أن يكون لحوقه للواسطة ابتداء، وللذات ثانياً وبالتّبع من جهة لحوق تلك الواسطة لها، فليس هنا إلّا عروض واحد، إلّا أنه ابتدائي بالنسبة إلى الواسطة، وثانوي بالنسبة إلى الذات لها، فلابُد أن تكون الواسطة أيضاً من عوارض الذات، وإلا لم يعقل الثانوية في عروض الأول، وهذا غير معقول في الجزء؛ لاستحالة عروض الجزء على الكُلّ؛ ولذا ذكرنا أن العارض بواسطة الجزء، لا واسطة له حقيقة، وليس الجزء واسطة في الثّبوت أيضاً -كما ربما يسبق إلى وهمك- فتظن عموم الواسطة في المقام من الواسطة في العروض، أو في الثّبوت؛ لأن الواسطة في الثّبوت، عبارة عن علة العروض وسببه، والجزء ليس علة الثّبوت والعرض على الكُلّ، كما هو واضح.

ونزيد إيضاحاً: إن الواسطة في الثّبوت عبارة عن علّة العروض، وتباين العلّة، والمعلول من البديهيات، ولا يجوز حمل أحدهما على الآخر؛ لعدم الاتحاد، فكيف يعقل أن يكون مساوياً في الصدق، أو أعم، أو أخص، وإلا لزم اتحاد العلّة والمعلول؛ لما تقدم أن الحمل والعروض فرع الاتحاد، وهو في العلّة والمعلول محال، بخلاف الواسطة في العروض، فإنها يستحيل أن تكون مبائنة، وإلا استحال العروض، كما اتضح عند التعرض لشرح حقيقة العروض.

فالمراد من الواسطة في المقام لا يعقل أن يكون الواسطة في الثبوت، أو الأعم منها، ومن العروض.

وقد وقع الخلط هنا لجمع فبعضهم: ميز بينهما، فأخطأ وثبت على الأولى، وآخر لم يميّز بينهما، ووقع فيما وقع.

فالأول صاحب الفصول رحمه الله، قال: «العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته، أي لا بواسطة في العروض، سواء احتاج إلى واسطة في الثبوت، ولو إلى مباين أعم أو لا»[1].

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ١٠.

قلت: ليس العرض الذاتي ما زعمه، كما عرفت، وليس مجرد توسط أمر في العروض موجباً لغرابة العرض، وإلا فأغلب الأعراض الذاتية معلول لأمر غير الذات، ولا يعرض للذات إلّا بتوسط عارض، والواسطة في الثبوت لا يعقل أن تكون أعم، بل هي مباينة دائماً؛ إذ المراد بالتباين، والتساوي، والعموم، والخصوص، إنما هو باعتبار الصدق، لا الاقتران في الوجود، كما زعمه، فإن هذا خلط آخر صدر منه.

ثم قال: «أما الأول: فكل الأحوال الإعرابية الطارية على الكلمة، والكلام بواسطة الوضع، وهو أمر مباين اللفظ[1]، وإن كان له نوع تعلق به، وأعم بحسب الوجود؛ لتحقّقه في النقوش، وغيرها أيضاً، وكالأحكام الشرعية الطارية على أفعال المكلفين باعتبار، وعلى الأدلة باعتبار، بواسطة جعل الشارع، وخطابه، وهو أمر مباين للأفعال، والأدلة، وإن كان له نوع تعلق بهما، وأعم من كُلّ منهما؛ لتحقّقه في الأخرى»[2].

قلت: طرو الأحوال الإعرابية على الكلمة ليس معلولاً للوضع، فليس الوضع واسطة في ثبوتها، فالوضع أجنبي عن ذلك، بل طرو الإعراب معلول لإرادة المتكلم وإيجاده، فهي الواسطة في ثبوتها، لا الوضع، مع أنها لا تعرض على الكلمة بدون واسطة في العروض، فإن الرفع يعرض على الكلمة باعتبار الفاعلية، والنصب باعتبار المفعولية، وهكذا، وهذه كلها وسايط في العروض، فان الرفع يعرض ابتداء على الفاعل، وباعتبار عروض الفاعلية عليها يعرض لها عروضا ثانوياً، وكذا الأحكام الشرعيّة؛ فإن شيئاً منها لا يعرض على الفعل من حيث هو فعل، وإلا لزم اجتماع الأحكام المتناقضة على مورد واحد، وارتفاع الفرق من بين الزنا والصلاة؛ لاستوائهما من حيث كونهما فعلاً، وفساد أمثال ذلك من البديهيّات الأوليّة، فالحكم لا يعرض على الفعل إلّا بتوسط واسطة في العروض، أو وسايط،

(١) كذا في الأصل، وفي المصدر - والصحيح - «اللّفظ».
(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ١٠.

وقد مثلنا لك فيما سلف، من أن الحرمة تعرض على الكذب، والكذب يعرض للخبر، والخبر يعرض للكلام، والكلام يعرض للفظ، واللفظ يعرض للصوت، والصوت يعرض لفعل المكلف، وأين هذا من عروض الحرمة للفعل بدون واسطة في العروض كما زعمه.

وكذا عروض الواجب لفعل المكلف باعتبار عروض عنوان الصلاة عليه، والحرمة باعتبار عروض عنوان الزنا، وهكذا، فإن كُلّ ذلك وسايط في العروض يعرضها الأحكام عروضاً ابتدائياً، وبعروض تلك الوسايط للأفعال، تعرض الأحكام لها عروضاً ثانوياً.

ثم قال: «وأما الثاني: فكالحاجة اللاحقة للممكن المبحوث عنه في فن المعقول، فإنها يتصف بها من حيث الذات، على ما هو التحقيق، وكالأحوال الطارية على الأشكال كمعادلة الزوايا[1] الثلاث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة، فإن لحوق تلك الأحوال لموضوعاتها مستندة إلى ذواتها، وكذلك الأحوال اللاحقة للعدم، المبحوث عنها في علم الحساب»[2].

قلت: عروض الحاجة للممكن إذا قيس بالنسبة إلى عنوان الممكن، فلا واسطة بينهما في العروض. أما إذا قيس إلى الموجود الممكن، فعنوان الممكن واسطة في العروض، ونفس الإمكان واسطة في الثبوت، كما مر نظيره في عروض الأطراف للمُنتهى، ولكن لما كان غرضه التمثيل لكون العرض معلولاً لمعروضه، أمكن صحته بالقياس إلى عنوان الممكن، حيث إن عروض الحاجة له معلول له، لا لشيء آخر خارج عنه، وكذا مثال تعادل الزوايا، فإن ثبوت التعادل لها ليس معلولاً لشيء خارج، وكذا الأحوال اللاحقة للعدد كزوجيّة الأربعة، وفردية الخمسة، وانقسام الأول إلى متساويين، وكون ضعف الأول كذا، وضربه في نفسه كذا، وفي غيره كذا، فإنها أمور تثبت لها، لا لعلة خارجة عنها، فإن الأمثلة المذكورة صحيحة

(١) في المصدر «زوايا».

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ١٠.

بالنسبة إلى هذا المقدار.

وأما إن عروضها للذوات ابتدائي، لا بتوسط واسطة في العروض، فلا، وقد عرفت وجهه.

ثم قال: «وأما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض مطلقاً، ويعبر عنه بالعرض الغريب، كالسرعة، والشِدّة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة، والبياض، فلا يبحث عنه في كُلّ علم يكون موضوعه ذلك الشيء، بل في علم يكون موضوعه ذلك العرض؛ لأن تلك الصفات في الحقيقة إنما تكون لاحقه له، وإن لحقت غيره بواسطته»[1].

قلت: قد عرفت أن مجردّ توسط شيء في العروض، لا يوجب غرابة العرض، كما زعمه، والسرعة والشِدّة من عوارض الأعراض، ولا يعرضان للجسم، ولو بواسطة؛ ولذا لا يحملان عليه، ولا يقال الجسم سريع، أو شديد، إلّا على التّأويل، فهو غير الواسطة في العروض، وأجنبي عن العرض الغريب، والذاتي؛ إذ المقسم في المقام، هو الخارج المحمول.

إلى أن قال رحمه الله: «هذا ما يساعد عليه النظر الصحيّح، والمشهور أن المراد بالعرض الذاتي، الذي يبحث عنه في العلم: هو ما يعرض للشيء لذاته، أو لأمر يساويه، وإن ما يعرض للشيء بواسطة أمر مباين، كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار، أو أعم كالحركة بالإرادة العارضة للإنسان باعتبار جزئه الأعم، وهو الحيوان أو أخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقاً، فهو من الأعراض الغريبة، التي لا يبحث عنها في العلم»[2].

قلت: هذا خلط جديد، لما عرفت أن الذاتي عند الأكثر عبارة عما يعرض الشيء لنفسه، أو بواسطة جزئه المساوي، أو الأعم، أو بواسطة خارج مساوٍ، والغريب

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ١٠.

(٢) المصدر نفسه.

ما يعرضه بواسطة خارج أعم، أو أخص، والجزء الأخص مغفول عنه في كلماتهم؛ لكونه أمراً غير معقول، وهو رحمه الله أخذ قسماً من الذاتي عندهم، وهو اللاحق بواسطة جزء أعم، فادخله في الغريب عندهم، فترتب عليه مفاسد عديدة.

منها: أنه جعل أقسام الذاتي ثنائية، وأقسام الغريب ثلاثية، على المشهور، وقد عرفت أنها بالعكس.

ومنها: أنه جعل اللاحق باعتبار الجزء غريباً عندهم، وقد عرفت أنه عندهم ذاتي.

ومنها: أنه عدّ المبائن في مقابل الأعم، والأخص. وهو كالصريح في أنه يريد به المبائن في الصدق، وقد مر استحالة وساطته في العروض، وإن أراد بالمبائن الخارج في مقابل الجزء الداخل، فمع أنه يكون قد أهمل قسميه، الذين هما الغريب عندهم، لا غير؛ لما عرفت أن الواسطة الخارجيّة قد تكون أعم أو أخص في الصدق، يوجب كون مراده بقرينة التقابل من الأعم والأخص، هما الجزء الأعم والجزء الأخص فيكون قد جعل أقسام الغريب عندهم رباعية: الخارج الأعم، والخارج الأخص، والجزء الأعم، والجزء الأخص، وهو الرابع، الذي اخترعه من عنده، على هذا السياق، ونسبه إليهم، وقد عرفت أنه غير معقول، وعلى تقدير تعقّله، فكون اللاحق باعتباره غريباً، ممنوع، والمثال المذكور لذلك من العجائب؛ إذ الناطق ليس جزءا للحيوان، بل هما جزءان للإنسان، والتعجب لا يلحق للحيوان باعتبار النطق، بل للإنسان باعتبار الناطق، فهو عروض باعتبار الجزء المساوي، الذي هو من أقسام الذاتي عند الأكثر.

وأعجب من الكُلّ تمثيله للعارض بواسطة أمر مبائن بالحرارة العارضة للماء بواسطة النار، فإن النار من الجواهر، فكيف تكون عرضاً للماء حتى يعرض الحرارة له بتوسطها، وقد مر أن المقسم عندهم هي الواسطة في العروض، لا الثبوت، فلو غفل عن مرادهم، وأراد الثاني لم يكن موافقاً، لما عقبّه به؛ إذ الجزء ليس واسطة في الثبوت، وكيف كان فقد خلط هنا خلطاً عجيباً.

ثم قال رحمه الله تعالى: «أقول: إن أرادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته، أو لأمر يساويه، أن يكون العارض عارضاً لنفس الذات، أو لأمر يساويها، أي بلا واسطة غير الذات، وغير المساوي، فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه، كما يظهر من عدّهم لما لا يبحث عنه في العلم، وأمثلتهم لها مردود، بما عرفت من أن مباحث العلم لا تكون إلّا من القسم الأول -أعني العوارض اللاحقة لذات الموضوع- دون ما يعرض له بواسطة أمر ولو مساوٍ، فإنه ليس في الحقيقة من عوارض الموضوع، بل من عوارض ما يساويه، فاللازم أن يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المساوي»[1].

قلت: قد بيّنا لك مرادهم مفصلاً، وأن مجردّ توسط واسطة في العروض، ولو خارجية، لا يوجب كون العرض خارجاً عن كونه من عوارض الذات، وأن الموجب لذلك هي الواسطة الخارجية الأعم أو الأخص، فمن المعلوم أن ما عدوه ممّا لا يبحث عنه في العلم، هو من القسم الأخير وهو رحمه الله حيث لم يميز بين الأقسام، وخلط بعضها ببعض، كما رأيت في كلماته السابقة زعم أن كلامهم هناك لا يساعد ما ذكروه هنا.

وأما ما ذكره من أن مباحث العلم لا تكون إلّا أعراضاً لا واسطة لها في العروض أصلاً، فقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه.

ثم قال رحمه الله: «وإن أرادوا أن يكون العروض معلولاً للذات، أو للأمر المساوي، كالزوجية اللاحقة للأربعة، المستندة إلى ذاتها، وكقوة الضحّك المستندة إلى قوة التعجب، المساوية للإنسان فهو فاسد.

أما أولاً؛ فلأنه بظاهره يوجب أن يكون كُلّ مبحث من مباحث العلم، متناولاً لجميع جزئيات موضوعه، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة، وهذا ممّا لا يكاد ينطبق على شيء من العلوم.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية : ١٠.

وأما ثانياً؛ فلأن العوارض المحمولة في كثير من العلوم، إنما تلحق لموضوعاتها بواسطة أمور متباينة، كما في علم اللغة، والنحو، والصرف، وتوابعها، وعلم الفقه، والأصول، والطب، ألا ترى أن اختصاص كُلّ لفظ بالدلالة على معنى، واختصاص كُلّ معرب بنوع من الأعراب، واختصاص كُلّ صيغة بمادّة، إنما يلحق الألفاظ بواسطة وضع الواضع، وتخصيصه، وهو أمر مبائن لها، وكذلك إنما تعرض الأحكام لفعل المكلف، ويعرض[1] الحجية للكتاب والسُنّة مثلًا، بواسطة حكم الشارع ووضعه، وهو أمر مبائن لهما.

وأما ما سبق إلى بعض الأوهام من أن لواحق الشيء لا تستند إلى ما يبائنه، وتعسف في عروض الحرارة على الماء بواسطة النار، بأنها غير مستندة إلى نفس النار، بل إلى مماسّتها، وهي من عوارض الماء، فليس مما يصغى إليه، ومنشأه[2] عدم الفرق بين المقتضي والشرط»[3]. انتهى.

قلت: قد علم، مما بينّاه، عدم إرادتهم من العرض الذاتي ما يكون معلولاً للذات، أو لما يساويها.

وأما ما ذكره من الوجهين لإبطاله فينتقض.

أولها بعلم الهندسة، والحساب حيث صرح بأن لحوق الأحوال فيهما لموضوعاتها مستندة إلى ذواتها، مع أن كُلّ مبحث من مباحثهما لا يتناول لجميع جزئيات موضوعهما، كما هو واضح، ولا محيص له عن هذا النّقض، حيث جعل الذّاتي ما لا واسطة له في العروض.

وأما على التحقيق والمذهب المشهور، فحاله واضح، وأما ما نسب إلى بعض الأوهام من أن لواحق الشيء لا تستند إلى ما يبائنه، فهو بظاهره بديهي الفساد إلّا أني أظن أن مراد ذلك البعض هو ما ذكرناه، من أن الواسطة في العروض لا يعقل

---

(١) كذا في المصدر، والأصل، والصحيح (تعرض).

(٢) كذا في الأصل، وفي المصدر: (ومنشأ)، والأصح (ومنشؤها)؛ لكونها مرفوعة.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١١.

أن تكون مباتنة، وإلا استحال العروض، والحمل، وإنما وقع الاشتباه في تحصيل مقصوده من كلامه.

وأما ما نقل من التعسف المذكور، فلا ريب أنه من سخايف الكلمات، كما تأتي.

والثاني: صاحب القسطاس، حيث غفل عن مراد القوم، ولم يميز بين الواسطة في الثبوّت، والواسطة في العروض، فزعم أن القوم غفلوا عن كون النسب أربعاً فزاد قسماً سادساً على الأقسام الخمسة المتقدمة، وعده من الغريبة، وهو ما كان عروضه بواسطة أمر مبائن، فجعل أقسام كُلّ من الذاتي، والغريب ثلاثية، ومثل للسادس، الذي اخترعه من عنده، بالحرارة العارضة للجسم المسخَّن بالنار، أو شعاع الشمس[1].

وضعفه قد علم ممّا سبق، من عدم إمكان إرادة الواسطة في الثبوّت في المقام؛ لعدم معقوليّة عروضها؛ لاستحالة اتحاد العلّة والمعلول، وأن مرادهم من التساوي، والعموم، والخصوص، إنما هو بحسب الصدق لا باعتبار الوفاق في الوجود والتحقق، فالواسطة في الثبوّت التي هي عبارة عن العلّة، يستحيل أن تكون مساوية، أو أعم أو أخص؛ لاستحالة اتحاد العلّة والمعلول، بل هي متباينة دائماً، كما أن الواسطة في العروض يستحيل أن تكون مبائنة، وإلا استحال العروض فإهمالهم للمبائن، إنما هو لامتناع مباينة الواسطة في العروض، لا لأنهم غفلوا عن كون النسب أربع، فإنه بديهي لا يخفى على أمثال هؤلاء، والمثال الذي ذكره فاسد؛ لما مر، أن النار والشمس جوهران، والواسطة في العروض لابُد أن تكون عرضاً، حتى يتوسّط في عروض عارضه لمعروضه.

وما صدر عن بعض من التأويل السخيف، بأن عروض الحرارة للماء بواسطة مماسّة النّار، والمماسّة عرض، غير صحيح؛ لأن الحرارة لا تعرض للمماسّة، فما رامه من إرجاع المثال إلى الواسطة في العروض، لم يتم.

---

(١) راجعت المطلب على أكثر من مصدر ووجدتهم ينقلونه عن شرح المطالع جزء١ صفحة٦٩، ولم أجد القسطاس حتى أُثبت رقم الصفحة عنه.

وكذا لو قال: الواسطة في العروض هو المماسّ، فالحرارة تعرض ابتداءً له، وبواسطة عروض عنوان المماسّ للماء تعرض له عروضاً ثانوياً، فإنه أيضاً من الفساد بمكان؛ إذ العنوان المذكور ليس معروضاً للحرارة، كيف وهو عنوان اعتباريّ صرف، لا يعقل أن يقع معروضاً للعرض المتأصّل، فليس هو إلّا نظير قولك في السمّ الذي لا يقتل إلّا بالوصول، إن القتل يعرض ابتداءً لعنوان المتصّل، ثم يعرض بواسطة عروض هذا العنوان للشخص عروضاً ثانوياً، أو إن الأكل مثلاً أيضاً يعرض لعنوان المتصّل، ثم بعروض هذا العنوان للخبر يعرض له ثانياً.

وهكذا القول بأن المأكول ابتداء هو عنوان المتصّل، ثم الخبر من المضحكات، ولو أُغمض عن ذلك وسلّم صحّة الفرض، خرج عن الفرض؛ إذ العنوان المذكور متّحد مع الموضوع، لا مبائن، والغرض فرض صورة يكون الواسطة في العروض أمراً مبايناً في الصدق، كما لا يخفى.

والعجب من شارح المطالع حيث التفت إلى أن الواسطة في الثبوّت أجنبية عن هذا المقام ومع ذلك استصوب تسديس الأقسام وبدل المثال بالأبيض العارض للجسم بواسطة السّطح فراراً عن مثال صاحب القسطاس؛ لكون الواسطة فيه واسطة في الثبوّت لا العروض، وتبعه المحقق الشريف، قال عند شرح قوله، أو بيانه: «كعروض البياض للجسم بواسطة السّطح[١] ومن البين أن ليست النار ولا مماسّتها واسطة في عروض الحرارة للماء، وإن كانت[٢] في ثبوّتها له، فلا يكون المثال المذكور للمبائن مندرجاً في الأعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض، بل الحرارة عارضة للجسم العنصري عروضاً أولياً فيكون عروضها للماء والنّار بتوسّط الجزء الأعم، وأما إن الصورة النارية تقتضي الحرارة في جسمها، وأن[٣]

---

(١) العبارة في المصدر هكذا: «للسطح بتوسط الجسم».

(٢) في المصدر: «كانت واسطة في».

(٣) في المصدر كلمة: «دون» بدل: «وإن».

الصورة المائيّة تقتضي البرودة[١]، فلا اعتبار له هنا؛ إذ الكلام في عروض العوارض لمعروضاتها، وأنه هل هناك واسطة في ذلك العروض أو لا؟ فعلى الثاني: يكون حمل[٢] ذلك العروض من قبيل وصف الشيء بما هو حالة، وعلى الأول: من قبيل وصفه بحال[٣] ما يتعلّق به.

فالمثال المطابق للقسم السادس: هو الأبيض المحمول على الجسم بتوسّط حمله على السّطح المباين له، كما صرح به.

فإن قلت: الواسطة هو المسّطح، وذكر السّطح في التمثّيل مساهلة[٤].

قلت: إن أُريد بالمسّطح هو[٥] ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه، وإن أُريد مفهومه فليس البياض عارضاً له، بل المسّطح[٦] الموجود في الخارج فهو الأبيض حقيقة، وكذا الحال في الحركة التي هي واسطة في عروض الزّمانية للجسم»[٧]انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

منها: ما عرفت من أن المقسم هو الواسطة في العروض، والتّبائن ينافي العروض.

ومنها: أن مقتضى ما ذكره من «إن الحرارة عارضة للجسم العنصري... إلى آخره»، كون الحرارة عرضاً ذاتياً للماء؛ لأن العارض بواسطة الجزء ذاتي على المشهور.

---

(١) عبارة: (تقتضي البرودة) غير موجودة في المصدر .

(٢) كلمة: (حمل) غير موجودة في المصدر.

(٣) في المصدر: (باحوال) بدل: (بحال).

(٤) في المصدر: (مساهلة في التمثيل).

(٥) ضمير الغائب غير موجود في المصدر.

(٦) في المصدر: (للسطح).

(٧) شرح المطالع١: ٧٠ وما بعدها، والكلام عن حاشية رقم (١) التي تقع في صفحة ٦٩، وما بعدها.

ومنها: إن قوله: «فعلى الثاني يكون حمل ذلك العرض... إلى آخره»، ينبئ عن أنه خلط بين كون الاتصاف وسطاً للاتصاف حقيقة، وبين كون الاتصاف مصحّحاً للتوصّيف مجازاً، وكان منشأ الشبّهة ما قالوا: إن السفينة تتصف بالحركة أولاً وبالذات، والجالس ثانياً وبالعرض، من دون تنبه إلى ان ثانوية الاتصاف فيه بمعنى المجازيّة، والكلام -فيما نحن فيه- في الاتصاف الحقيقي الثّانوي المستند إلى الاتصاف بما اتصف به اتّصافاً أوليّاً.

ومنه يعلم عدم مطابقة المثال الذي ذكره؛ إذ لو كان معروض البياض هو السّطح -على ما زعمه- مع تباينه للجسم لم يكن اتّصاف الجسم به إلّا مجازياً؛ لأن صحّة سلب المعروض عن الجسم اللازم للبينونة تستلزم صحّة سلب العارض عنه، وهي علامة المجازيّة، كما هو صريح قوله المتقدم.

وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال ما يتعلّق به، فالواسطة في العروض -عنده- عبارة عما يكون مصححاً للانتساب المجازي، وهو خلط غريب لم يسبقه إليه أحد، مع أن ما اشتهر من كون نسبة الحركة إلى الجالس بتوسّط السفينة ثانويّة وبالعرض محل تأمّل؛ إذ الحركة باصطلاح الحكماء: وهو الخروج من القوة إلى الفعل[1]، وباصطلاح المتكلمين: وهو الكون الأول في المكان الثاني[2] حاصلة للجالس حقيقة، وليس من قبيل الوصف بحال المتعلّق أصلاً، اللهم إلّا أن يريدوا ذلك بالنسبة إلى معناها العرفي.

وبالجملة: فالعروض الثانوي في المقام ليس عبارة عن الانتساب الثانوي المجازي، كما زعمه، ويظهر من كلام له قبل ذلك أيضاً، قال: «إن العرض الأولي اللاحق للشيء[3] لما هو، هو[4] ما ثبت لشيء، ولم يثبت لآخر، ولا يثبت لآخر

(١) انظر: معجم التعريفات: ٧٥.

(٢) انظر: نهاية المرام في علم الكلام١: ١٥٠.

(٣) في المصدر: «بالشيء».

(٤) كذا في المصدر والأصل.

إلّا وقد ثبت له، ومعناه أنه عارض لذلك الشيء حقيقة، وليس عارضاً لغيره كذلك، بل لو عرض لغيره كان ذلك بتوسّط عروضه للشيء، لا على أن هناك عروضين، بل عروض واحد منسوب إلى الشيء أولاً وبالذات، وإلى الغير ثانياً وبالعرض، كالمشي للحيوان، والإنسان، فإنه عارض لهما عروضاً واحداً، إلّا أنه للحيوان لذاته، وللإنسان بتوسّطه. ثم أن المعتبر في العرض الأولي هو انتفاء الواسطة في العروض، وهي التي تكون معروضة لتلك[1] العارض دون الواسطة في الثبوّت، التي هي أعم، يشهد بذلك أنهم صرحوا بأن السّطح من الأعراض الأوليّة للجسم التعليمي، مع أن ثبوّته له بواسطة انتهائه، وانقطاعه، وكذلك الخط للسّطح، والنقطة للخط. وصرحوا بأن الألوان ثابتة للسّطوح أولاً وبالذات، مع أن هذه الأعراض قد فاضت على محالها من المبدأ الفيّاض، وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولي، أعني ساير الأقسام ثبوّت الواسطة في العروض»[2] انتهى.

فإن قوله: «منسوب إلى الشيء أولاً وبالذات... إلى آخره»، ظاهر فيما صرّح به في كلامه المتقدم، من أن الانتساب إلى الغير ثانوي مجازي وهو غير كون الثبوّت والاتصاف الحقيقي ثانوياً، فإن توسّط العرض يوجب ذلك لا الأول، كما زعمه، والالتزام بكون انتساب المشي إلى الإنسان مجازاً من العجائب!

ومنها: أن السّطح من الأطراف، والأطراف أعراض اعتباريّة صرفة لا يعقل أن تقع معروضاً للأعراض المتأصّلة، كالألوان ونحوها، فاللون لا يعرض إلّا للجسم، ويستحيل توسّط العرض الاعتباري في عروض المتأصّل.

ومنها: أن قوله: «إن أريد بالمسّطح... إلى آخره»، يجري بعينه في المثال المعروف، فإن الضحك لا يعرض للتعجّب، بل للمتعجّب فحينئذٍ يتمشى فيه أن يقال: إن أُريد به ما صدق هو عليه فهو الإنسان بعينه، وإن أُريد مفهومه فليس الضحك

---

(١) في المصدر: «الذلك» بدل «التلك»، وما في المصدر هو الصحيح.

(٢) شرح المطالع١: ٧٠ وما بعدها، والكلام عن حاشية رقم «١» التي تقع في صفحة ٦٩، وما بعدها.

عارضاً له، بل المتعجّب الموجود في الخارج.

ومنها: أن ما ذكره من أن الزّمانية تعرض الجسم بواسطة الحركة من العجائب؛ إذ معروض الحركة إنما هو فلك الأفلاك خاصة، والزّمانية تعرض لجميع ما تحته فكيف يعقل توسّط حركة فلك الأفلاك في عروض الزّمانية لساير الأجسام، وإن أراد من الجسم فلك الأفلاك دون ما عداه استقام أمر الوساطة في العروض، لكن يكون آتياً بشيء فساده من أوايل البديهيات، مع أن الحقّ أن حركة فلك الأفلاك يقدّر بها الزمان، لا أن الزّمان عبارة عنها، وكيف كان فقد اتضّح أن العرض الذاتي عند الأكثر: هو ما يعرض الشيء لذاته أو لجزئه أو بواسطة أمر يساويه[١] فموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أعراضه التي تكون من قبيل هذه الأقسام الثلاثة، ولازمه أن لا يخرج مباحث العلم عن هذه الأقسام الثلاثة، فيتوجّه عليهم الإشكال المعروف من أن المبحوث عنه في العلوم غالباً الأمور اللاحقة للأنواع، والأصناف، ومن المعلوم أن العارض بواسطة الأخص غريب عندهم، سواء كان نوعاً، أو صنفاً.

وأما على ما احتملناه في تفسير الذاتي من كون اللاحق بواسطة الأخص من أقسامه لا من الغريب، فلا ورود لهذا الأشكال أصلاً، وإنما يرد على المذهب المشهور في تفسير الذاتي، وذكروا في المقام أجوبة عنه:

الأول: وهو الصواب المتين حققه بعض الاساطين، أن البحث عن الشيء عبارة عن استعلام أحواله[٢]، ومعنى ذلك جعل هذا الشيء موضوعاً، وجعل الأحوال محمولاً؛ ليصدق بانتسابها إليه سلباً، أو ثبوّتاً، كما إن الخبر عن الشيء عبارة عن إعلام حاله، ومعناه ليس إلّا جعل هذا الشيء موضوعاً، وحاله محمولاً، ويحكم بانتسابه إليه سلباً، أو ثبوّتاً، والبحث ليس الاستخبار، فكما إن الإخبار عن الشيء عبارة عن جعله موضوعاً ليحمل عليه بأحواله، وكذا الاستخبار عن الشيء

---

(١) انظر: الجامع لجوامع العلوم: ٣.

(٢) انظر: محجة العلماء١: ١٨.

أيضاً كذلك.

فمعنى البحث عن الأعراض الذاتيّة: عبارة عن جعل تلك الأعراض موضوعات، وعناوين لتحميل أحوالها عليها سلباً، أو ثبوّتاً، لا جعلها محمولات، كما توهمه المستشكل، وصار منشأ لاستشكاله، ومن المعلوم أن الأنواع أو الأصناف أعراض ذاتيّة للموضوع، فإن الفاعل، والمفعول، وغيرها أصناف للكلمة، وهي أعراض ذاتيّة لها؛ إذ لا واسطة لها في عروضها للكلمة، وكذا الصلاة، والحج، والزّنا، ونحوها أصناف لفعل المكلّف، وأعراض ذاتيّة له؛ إذ لا واسطة في عروضها له، وهكذا نظرائها في ساير العلوم، والبحث عن هذه الأعراض الذاتيّة عبارة عن استعلام حالها من المرفوعيّة، أو المنصوبيّة، أو الوجوب، أو الحرمة، ونحوها فكون هذه الأحوال أعراضاً غريبة لموضوع العلم؛ لكون عروضها له بواسطة أمر أخص، وهو النوّع، أو الصنف لا ينافي كون المبحوث عنه هي الأعراض الذاتيّة له، وهي نفس الأنواع والأصناف، فالبحث عنها عبارة عن جعلها موضوعات لتلك الأحوال، وإن كانت تلك الأحوال أعراضاً غريبة، والمستشكل حيث توهم أن المبحوث عنه هي المحمولات أشكل عليه الأمر؛ لكون المحمولات أعراضاً غريبة، فموضوع العلم عبارة عمّا يجعل أعراضه الذاتيّة -أعني أنواعه، أو أصنافه- موضوعات، وعناوين للأبحاث وكشف حالها من الرفع، والنصب، أو الوجوب، والحرمة، ونحوها فبهذا المنوال مباحث كل العلوم إلّا ما ندر.

وربما يستشكل هذا الجواب بأنه يقتضي أن يكون[1] موضوعات المسائل طراً أعراضاً ذاتيّة لموضوع العلم، مع أنهم صرحوا: بأن موضوع المسألة قد يكون نفس موضوع العلم، وقد يكون نوعه، وقد يكون عرضه الذاتي، وقد يكون المركب من الموضوع، وعرضه الذاتي، وقد يكون المركب من نوعه، وعرضه الذاتي.

وربما يعتذر عنه: بأن التعريف لفظي، وهو مبني على الغالب، كأكثر التّعاريّف اللفظية، وما ذكرنا من أن أغلب مباحث العلوم على هذا المنوال إلّا ما ندر أشرنا

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

به إلى هذه الغلبة.

الثاني: وهو أزيف الأجوبة، ذكره الشيخ محمد تقي في حاشية المعالم، ومحصله: أن الوسايط المزبورة إنما هي وسايط للثبوّت لا للعروض، فلا تضرّ الأخصيّة[1].

وفساده واضح؛ إذ الفاعل والمفعول وسائط في عروض أنواع الإعراب، والصلاة، والصوم، والزّنا وسايط في عروض الأحكام لفعل المكلّف؛ إذ الواسطة في الثبوّت: هو جعل الشارع، أو تصرف الواضع، وهذا غير خفي، ولما عرفت أن الواسطة في الثبوّت مبائنة دائماً، ولا يعقل فيها الاخصيّة، ولما سلف غير مرة: أن تلك الأمور، ولو كانت وسايط في الثبوّت لا العروض، كان معروض الأحكام هو الفعل من حيث هو فعل من دون مدخليّة لتلك العناوين في المعروضيّة، لاستحالة كون العلّة الفاعلية علّة ماديّة، ومقتضى ذلك تناقض الأحكام، وارتفاع الفرق من بين الزّنا، والصلاة، والصيام بالبيان الذي مر آنفاً.

الثالث: ما ذكره المحقق الدواني من أن ما ذكر طيّ في العبارة المذكورة في حدّ الموضوع، فإن قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أرادوا به ما يبحث فيه عن العوارض الذاتيّة لنفس الموضوع؛ أو العوارض الذاتيّة لأنواعه، أو العوارض الذاتيّة لأعراضه الذاتيّة، وإنما أجملوه في حدّ الموضوع ثقة واعتماداً على ما فصّلوه في موضوعات المسائل.

وفيه من الوهن ما لا يخفى؛ لبعده عن ساحة كلماتهم، فإن مقام التحديد يأبى عن الإجمال بما دونه بمراتب، فكيف بهذا الإجمال العظيم، مع أنه يقتضي اختلاط بعض العلوم ببعض كعلم الطب بالنسبة إلى الطّبيّعي، فإن موضوع الثاني هو الجسم الطّبيّعي، وموضوع الأول بدن الإنسان من حيث الصحّة، والمرض، وهما عرضان ذاتيان للبدن، فعلم الطب الباحث عنهما بحث عن الأعراض الذاتيّة لنوع من الجسم الطّبيّعي فيدخل الطبّ في الطّبيّعي، ولا يمتاز علماً برأسه.

---

(١) انظر: هداية المسترشدين ١: ١٢٢.

الرابع: ما ذكره هذا المحقق أيضاً وهو: الفرق بين محمول العلم، ومحمول المسألة، كما فرقوا بين موضوعيهما، فمحمول العلم ما ينحل إليه تلك الأحوال التي هي محمولات المسائل، وهو المفهوم المردد بين جميعها، وهو عرض ذاتي لموضوع العلم، وإن كان كُلّ واحد عرضاً غريباً بالنظّر إليه.

وهو أيضاً كسابقه في البعد عن ساحة الكلمات؛ إذ اللازم على ذلك أن يعرّفوا الموضوع: بأنه ما يبحث عن عرضه الذاتي، لا عوارضه الذاتيّة، فإن المفهوم المردّد عرض واحد، ولا يكون لموضوع كُلّ فن إلّا عرض ذاتي واحد، مع أن المفهوم المردّد ليس إلّا عبارة عن مفهوم أحد الأمور، وهو أمر اعتباري انتزاعي، ومنشأ انتزاعه نفس تلك الأمور باعتبار تبادلها على المحل، والأمر الانتزاعي، لا يعرض إلّا لمنشأ انتزاعه، فهو عرض ذاتيّ لنفس تلك الأمور، والأحوال، لا لموضوع العلم، مع أنه لو سلم كونه عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم، فثبوّت هذا العرض له من أبده البديهيات عند كُلّ أحد؛ ضرورة أن كون فعل معروض حكم من الأحكام بمعنى ثبوّت أحد الأحكام لفعل المكلف المطلق معلوم من الضرورة، كالعيان لا معنى للبحث والفحص عنه في العلم؛ لما عرفت أن البحث: هو الاستعلام، والاستعلام: عبارة عن طلب العلم، واكتساب التصديق به سلباً، أو ثبوّتاً، وهو في البديهيات محال.

هذا واعترض على هذا الجواب الشيخ محمد تقي المرحوم، بأنه: «إنما يتم لو كان الملحوظ في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك، وليس كذلك، إذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة إنما هو الأحوال الخاصة، وليس القدر المشترك إلّا اعتباراً صرفاً لا يلاحظ حين البحث أصلاً.

وتنظير ذلك بإرجاع الموضوع في المسائل والأبواب إلى موضوع الفن غير متجه لوضوح الفرق؛ ضرورة أن البحث عن كُلّ منها بحث عن موضوع الفن، وهذا بخلاف إرجاع المحمولات إلى المفهوم المردد، فإن إثبات تلك المحمولات ليس إثباتاً للمفهوم المردّ قطعاً، نعم غاية الأمر استلزام ذلك صدفة، وليس ذلك

منظوراً في شيء من العلوم كما ذكرنا»[1] انتهى.

ورد بأن تعلّق الغرض بإثبات القدر المشترك بين المحمولات للجامع بين الموضوعات عين تعلّق الغرض في كُلّ مسألة بإثبات محمولها الخاص لموضوعه الخاص، فقوله: إن القدر المشترك ليس إلّا اعتباراً صرفاً لا يلاحظ حين البحث أصلاً، حقّ متين، ولكن المجيب أيضاً لا يدّعي إلّا أن القدر المشترك محمول للقدر المشترك، وهذا لا يقتضي إلّا كونه ملحوظاً مستقلاً، إذا كان موضوع القضية نفس موضوع العلم، فالذي أورد به عليه عين مرامه، وملخص كلامه، هذا ما أردنا من بيان مطلق الموضوع في العلم.

[تمايز العلوم][2]

وأما بيان خصوص موضوع هذا العلم، فنمهد قبل الشروع فيه كلاماً، وهو أنه قد اشتهر أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأن تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات، حتى جعلوا ذلك هو الميزان، والضابطة في تشخيص المسائل، وأنها من مباحث أي علم من العلوم، وتحقيق ذلك: أنك عرفت أن العلوم وأساميها عبارة عن الفنون، والفنّ أمر منتزع من مسائل مجتمعة يجمعها جهة وحدانية، وهي كونها بحثاً عن أحوال شيء واحد، هو الموضوع، وبهذا الاعتبار يعد فنّاً واحداً، فحيث كان انفراد مسائل بفنيّة مستقلّة باعتبار هذا الجامع لا جرم كان امتياز فنّ عن فنّ باعتبار الميز بين جامعيهما، وهذا معنى قولهم: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وليس المراد من التمايز مقابل الاقتران في مورد واحد، بل مقابل الاتحاد بحسب الحقيقة ألا ترى أن القدرة والعلم كيفيّتان عارضتان لمحلّ واحد، وهو النفس، فهما مُقترنان في الوجود باعتبار وحدة المحلّ، ومع ذلك هما أمران متميّزان لعدم اتحادهما في

(١) هداية المسترشدين١: ١٢٠، ولو قارنتَ الجواب الثالث والرابع ومناقشتها من هذا الكتاب -المقالات الغرية- مع هداية المسترشدين ستجد ان الفرق في بعض العبائر لا أكثر.

(٢) العنوان المحصور بين المعقوفين غير موجود في المقالات وقد وضعه صاحب النسخة ﴿س﴾ في الفهرس الذي جعله لها، ونحن اثبتناه لما فيه من فائدة.

الحقيقة، فمجرد الاتحاد في المحلّ والاقتران في الوجود لا يرفع التمايز من بينهما، كما هو ضروري لا خفاء فيه كعدم الخفاء في أنه إذا اعتبر حكم في شيء لا من حيث هو، بل باعتبار تحيثه بأمر من الأمور كان المعتبر في موضوعيّة الشيء لذلك الحكم هو العنوان المنتزع من تلك الحيثيّة المنطبق على ذلك الشيء، فالموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان لا الشيء؛ لكون عروضه له بتوسّط عروضه لهذا العنوان؛ فلذا لو جرّد الشيء عن العنوان انسلخ عن الحكم المذكور أيضاً، وليس ذلك إلّا لكون المعروض ابتداءً، أو حقيقة هو ذلك العنوان وكون موضوعيّة نفس الشيء ثانويّة، وليس الموضوعيّة الثانويّة إلّا عبارة عن انطباق العنوان الذي هو الموضوع عليه، ألا ترى أنه إذا قيل: أكرم زيداً من حيث علمه، لم يكن زيد -من حيث هو- موضوعاً لحكم الإكرام، بل الموضوع له حقيقة هو عنوان العالم المنتزع من الحيثيّة، فهو في قوة أن يقال أكرم العالم وهو زيد، فالموضوع هو العنوان، وزيد مورد له، ثم إذا فرض عنوان آخر موضوعاً لحكم آخر -كإطعام الفقير مثلاً- فوجوب الإطعام حكم ثابت لعنوان الفقير، فحينئذٍ لا ريب في كون عنوان الفقير متميّزًا عن عنوان العالم بحسب الحقيقة؛ ضرورة كون الفقير مبائناً للعلم فهما مفترقان بحسب الحقيقة؛ وقد يفترقان مع ذلك بحسب المورد أيضاً، كأن يكون العلم في زيد والفقر في عمرو، فتمايز موضوعي الحكمين حينئذٍ واضح، وقد يتحدان في المورد -كأن يكون زيد عالماً وفقيراً- فحينئذٍ ربما يقع الاشتباه فيتوهم اتّحاد موضوعي الحكمين، ومنشأ هذا الاشتباه الخلط بين الاتّحاد في المورد وبين الاتّحاد في الحقيقة، فيقال في رفع هذا الخلط والاشتباه: إن زيداً من حيث العلم موضوع لحكم وجوب الإكرام، ومن حيث الفقر لحكم وجوب الإطعام، وليس معنى ذلك إلّا أن موضوع الأول عنوان العالم، وموضوع الثاني عنوان الفقير، ولما كان العنوانان عين الحيثيّتين لانتزاعهما منهما لم يكن فرق بين أن تقول: إن تمايز الموضوعين بالحيثيّتين، أو موضوع الحكمين نفس الحيثيّتين، ولما كان الواجب امتيّاز موضوعات العلوم بعضها عن بعض بحسب الحقيقة؛ إذ بدونه يلزم اختلاط العلوم، لا الامتياز بحسب المورد، فإنه غير لازم الاتحاد في هذه المرحلة

غير مضر، بل هو واقع في أكثر العلوم؛ فإن العلوم في هذه الجهة نوعان بعضها يمتاز عن بعض بحسب المورد أيضاً، كالطب بالنسبّة إلى الفقه؛ إذ موضوع الأول بدن الإنسان، وموضوع الثاني أفعال المكلّفين، وهما متباينان من كلتا الجهتين، وكذا هما بالنسبة إلى الكلام، وكالثلّاثة بالنسبة إلى الحساب، وكالأربعة بالّنسبة إلى العلوم العربيّة، وبعضها لا يمتاز عن بعض في هذه الجهة ويتحدان بحسب المورد، كالنّحو، والصّرف، والمعاني، والبيان، واللّغة، فإن مورد الجميع شيء واحد هي الكلمة، فليس امتياز موضوعات هذه العلوم بعضها عن بعض إلّا بالحقايق، أرادوا التنّبيه عليه بقولهم: إن تمايزها بالحيثيات على ما شرحناه.

فقولهم: موضوع الأول الكلمة من حيث الأعراب والبناء، معناه إن موضوعه عنوان المعرب، والمبني.

وقولهم: موضوع الثاني هي من حيث الصحّة والاعتلال، يريدون به عنوان الصّحيح والمعتلّ.

وقولهم: موضوع الثالث هي من حيث الفصاحة والبلاغة، يعنون به عنوان الفصيح والبليغ، فالموضوع حقيقة لهذه العلوم هو نفس هذه العنوانات المتميّزة بعضها عن بعض بحسب الحقيقة، وحيث عرفت أن الحيثيّة المذكورة متحدة مع العنوان المنتزع منها، ومغايرة معه في مرحلة الاعتبار، كما هو الشّأن في جميع الأمور المنتزعة مع منشأ انتزاعها، فإنها تتحد مع منشأ انتزاعها باعتبار، وتغايرها صحّ لك التعبيران المذكوران، وصحّ لك أن تقول: الموضوع نفس الحيثيّة للاتّحاد المذكور، وصحّ لك أن تقول: تمايز الموضوعات باعتبار الحيثيّات للمغايرة المذكورة فهنا ملاحظات خمس:

فبالأولى: صحّ قولك: الكلمة ليست موضوعاً لشيء.

وبالثانية: صحّ قولك: الكلمة من هذه الحيثيّة موضوع لكذا ومن تلك لذاك.

وبالثالثة: صحّ قولك: الموضوعات نفس العناوين.

وبالرابعة: صحّ قولك: الموضوعات نفس الحيثيات.

وبالخامسة: صحّ قولك: تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات.

وبهذا البيان اتضحّ لك معنى قولهم: وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيّات، لم يريدوا بذلك إلّا التّنبيه بأن الموضوعات نفس العناوين، وأن المعيار في تمايزها بالتّغاير بحسب الحقيقة، وأن التّغاير بحسب المورد غير لازم، وإنما نبهوا بذلك لئلا يشتبه الأمر من جهة الخلط بين المرحلتين، كصاحب الفصول رحمه الله تعالى، حيث خلط بينهما فقال: «وأما ما اشتهر من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات، فمما لم نقف له على وجه؛ لأن موضوع أحد العلمين أن تميز بنفسه عن موضوع الآخر، فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع، ولا حاجة إلى اعتبار الحيثيّة، وإن اشترك، فاعتبارها لا يوجب التمايز، ألا ترى أن اللفظ العربي الذي هو موضوع العلوم[1] العربيّة إذا أُخذ من حيث الأعراب والبناء مثلاً، كما هو المعروف في الكتب النحوية، لم يوجب اختصاصه بعلم النحو؛ لأنه حال تقييده بهذا الاعتبار يعرض له أحوال الأبنية، ويلحقه أحكام الفصاحة والبلاغة، وغيرها لظهور أن لا منافاة بينها، فيصح أن يقع مقيداً بهذه الحيثيّة موضوعاً لتلك العلوم، وكذا إذا اعتبر مقيداً بساير الحيثيّات، وإن اعتبرت الحيثيّة تعليليّة لم يستقم المعنى كما لا يخفى»[2] انتهى كلامه رحمه الله.

قوله: «لم نقف له على وجه»، فهو صدق؛ إذ لو وقف عليه لما خلط بين المرحلتين.

قوله: «إن تميّز بنفسه... إلى آخره»، صريح في الخلط المذكور، واعتقاده أن الموضوع ذات المحل المنطبق عليه العناوين.

قوله: «وإن اشترك»، فهو أيضاً نص في الخلط، وقد عرفت أن الموضوع هو العناوين المنتزعة من الحيثيّات لا المحلّ الذي تنطبق هي عليه، والعناوين لا تشترك فيها العلوم، بل كلّ علم يختصّ به عنوان خاص هو موضوعه، وليس غرضهم من التقّييد بالحيثيّات إلّا التنّبيه على ذلك كما عرفت.

---

(١) في المصدر (العلوم).

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١١.

قوله: «ألا ترى أن اللّفظ العربي... إلى آخره»، قد عرفت أن اللّفظ العربي في نفسه ليس موضوعاً لشيء من العلوم، فكونه في آن واحد محلاً لانطباق العناوين المتكثّرة ولحوق أحكام تلك العناوين وأحوالها بواسطة انطباق موضوعاتها عليه لا يوجب اتّحاد موضوع تلك العلوم، وإنما يوجب اتّحاد محلّ الموضوعات، وهو ممّا لا ضير فيه.

والعجب ممّا يوهم عبارته من زعمه أن المُقَيِّدين بالحيثيّة توهّموا أن التقييد بها يوجب تخصيص اللّفظ العربي في آن واحد لكُلّ و حد واحد من العلوم، فإن استحالة ذلك من البديهيات، ولا يحتاج إلى ما ذكره في دفع هذا التوهم.

قوله: «وإن اعتبرت الحيثيّة تعليليّة، لم يستقم المعنى»، فيه: أن التقييديّة إذا لم تنفع على زعمه في تمييز الموضوعات ورفع الوحدة منها، فعدم نفع التعليليّة بالطّريق الأولى، وأما عدم استقامة المعنى حينئذٍ فلم يظهر وجهه، إلّا أن يريد به عدم الميز بين الموضوعات، وهو لازم زعمه على كل تقدير.

ثم قال: «فالتحقيق في المقام أن يقال: تمايز العلوم إما بتمايز الموضوعات، كتمايز علم النّحو عن علم المنطق وتمايزهما عن علم الفقه، أو بتمايز حيثيات البحث، كتمايز علم النّحو عن علم الصّرف، وتمايزهما عن علم المعاني، فإن هذه العلوم وأن اشتركت في كونها باحثة عن أحوال اللّفظ العربي إلّا أن البحث في الأول من حيث الأعراب، والبناء، وفي الثاني من حيث الأبنية، وفي لثالث من حيث الفصاحة، والبلاغة، فهم وإن أصابوا في اعتبار الحيثيّة للتمايز بن العلوم لكنهم أخطأوا في أخذها قيداً للموضوع، والصواب أخذها قيدا للبحث، وهي عند التحقيق عنوان إجمالي للمسائل التي تقرر في العلم، ولك أن تتعسف في كلماتهم بحيث ترجع إلى ما ذكرناه»[1] انتهى.

ومحصله: أن الحيثيّة قيد للبحث لا للموضوع، وهو ممّا لا محصّل له، إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا، وعلى تقدير رجوعه إليه يكون هدما لأساس ما مهّده.

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١١.

وأما عدم المحصّل له غير ما ذكرنا، فلما تقدم أن البحث عن الشيء عبارة عن استعلام أحواله، والبحث عنه من حيث كذا، عبارة عن استعلام الأحوال الطّارية عليه بواسطة الحيثيّة المذكورة، فإن البحث عن زيد من حيث علمه عبارة عن استعلام الأحوال الطّارية عليه من حيث العلم، لا الأحوال الطّارية عليه من حيث هو، واستعلام الأحوال الطّارية عليه من حيث العلم عبارة أخرى عن استعلام أحوال العالميّة المنطبقة عليه، وهو عين ما ذكرناه، ونفس الاستعلام ليس أمراً يصلح للتقييد بالحيثيّة المذكورة؛ ضرورة أن الاستعلام لا يتقيد بالعلم كما في مثالنا، ولا بالأعراب، والبناء، ولا بالصحّة، والاعتلال، ولا بالفصاحة، والبلاغة؛ فإن كون الاستعلام متحيّثاً ومتقيّداً بالإعراب، والبناء، أو الفصاحة، والبلاغة من المضحكات، وهذا ما ذكرنا من عدم المحصّل له.

فقوله: «لكنهم اخطأوا»، في غير محله، وإنه هو الذي خفى عليه الأمر لا عليهم.

وقوله: «أخيراً ولك أن تتعسف... إلى آخره»، فلو بدّله بقوله: (ولك أن تتعسف في كلماتي بحيث ترجع إلى ما ذكروه) لكان أولى.

إن قلت: مقتضى ما ذكرت من امتياز العلوم بامتياز الموضوعات أن يكون علم النّحو مثلاً علمين مستقلين؛ لأن المعرب والمبني عنوانان متّغايران، وكذا الصّرف؛ لتّغاير عنواني: الصّحيح، والمعتلّ، والطّب؛ لتّغاير المرض، والصحّة؟

قلت: قد مر أن تقابل شيء بشيء لا يتصور إلّا في جهة جامعة بينهما باعتبارها يتقابلان، ألا ترى أن الفوق والأمام لا يتقابلان، وإنما يتقابل الفوق مع التحت، والأمام مع الخلف، وذلك لأن الفوق والأمام لا جامع بينهما، وأحدهما أجنبي عن الآخر، بخلاف الفوق والتحت فإنهما طرفان لجهة واحدة أحدهما بحذاء الآخر في هذه الجهة، وهي الجامعة بينهما؛ لأنها إما فوق وإما تحت، ولا يصحّ لك أن تقول: وإما أمام؛ إذ تلك الجهة لا تصدق على أمام، وكذا الحيض والطّهر، طرفان لحالة واحدة في المرأة، وهذه الحالة لا تخلو عن هذين إما طّهر أو حيض، وهي غير متحققّة في الرجل، ولذا لا يتصف بشيء من طرفيها، فالرجل لا حايض ولا طّاهر

بهذا المعنى، كما أن الحجر والشجر لا حايضان ولا طاهران، وذلك لخروجهما عن الجامع، فلا يصدق عليهما شيء من طرفيه، فالقرء موضوع لتلك الجامعة فلا اشتراك لفظاً، وقد لا يوضع بإزائه لفظ مخصوص، كما هو الغالب، فيعبر عنه حينئذٍ بذكر طرفيه، كأمثال ما نحن فيه، فإن قولهم موضوع علم الطبّ: هو حال بدن الإنسان من حيث الصحّة والمرض، يريدون به الجامع بينهما، وهي الحالة المتحيّثة بالحيثيّتين اللّتين هما طرفاها، وكذا قولهم: موضوع علم النّحو الكلمة من حيث الإعراب، والبناء، أي حالها المتحيّثة بالحيثيّتين، وكذا قولهم: موضوع الصّرف هي من حيث الصّحة والاعتلالّ، وكذا قولهم: موضوع الفقه، هو فعل المكلّف من حيث الاقتضاء، والتخيير، فإن المراد من الجميع هو العنوان المنتزع من الحيثيّتين اللّتين هما حدّاه وطرفاه، وهو الجامع الذي به حصل التقابل بينهما؛ لصدقه عليهما واتّحاده معهما على التبادل الذي هو معنى التقابل بين الشيئين، فالموضوع في كُلّ فنّ أمر وحداني لا تعدد فيه باعتباره يعد فنّاً واحداً، وإلا لتعدد العلم وهو بديهي البطلان.

في أن موضوع علم الأصول هو الأَدِلّة الأربعة على المشهور

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن موضوع هذا العلم على المشهور هو الأَدِلّة الأربعة من حيث إنها أدلّة، ومرجع ذلك إلى كون الموضوع هو عنوان الدليل المنطبق عليها، وانحصار ما ينطبق عليه الموضوع بحسب الخارج في الأربعة من باب الاتفاق، حيث اتفق في الخارج عدم إمكان التوصّل إلى الأحكام الشرعيّة بغير هذه الأربعة، لا لخصوصيّة فيها دخيلة في الموضوعيّة، وإلا فلو اتفق أمر خامس أو سادس مثلاً يمكن التوصّل به إلى الحكم الشرعي، كان معدوداً من جملتها، وحيث فرض كون الموضوع هذا العنوان فلابُد أن يرجع[1] جميع مباحث الأصول إلى البحث عن العوارض الذاتيّة لهذا العنوان، وشيء من مسائله لا يوزن بهذا الميزان إلّا التعادل والتراجيح، وهو على المشهور ليس معدوداً من المقاصد، وإنما يذكرونه خاتمة لها.

(١) كذا في الأصل، والصحيح (ترجع).

توضيح ذلك، أن مسائل هذا الفن لا تعدو أموراً:

منها: مباحث الألفاظ، ولا ريب أن نظر البحث فيها مقصور على معرفة مفادها، ومعانيها اللغوية من حيث هي، من دون مدخليّة لحيثيّة الدَليلِيَّة فيها، فهي فرقة من مسائل اللغة ذكروها في هذا العلم ليجدد العهد بها المحصّل قبل شروعه في الفقه؛ ليكون على بصيرة، فلا يمكن أن يكون موضوعها إلّا موضوع علم اللغة.

وزعم صاحب الفصول رحمه الله أنّ البحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسُنّة قال: «فعند التحقيق ليس موضوع مباحثهم مطلق تلك الأمور، بل المُقَيّد منها بالوقوع في الكتاب، والسُنّة، ولا يقدح في ذلك بيانهم لوضعه اللّغوي، والعرفي؛ إذ المقصود بيان مدّاليل تلك الألّفاظ بأي وجه كان»[١] انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه، أولاً: أن الخبير يشهد بأول تأمل في كلمات الباحثين بخلاف ما ذكره، وكون المبحوث عنه في تلك الكلمات مفاد تلك الألفاظ من حيث هي لا المُقَيّدة بكونها واقعة في كلام الشارع، وإنما اختلط على وهمه كون الغاية من تلك المباحث البصيرة في فهم مرادات الشارع في الفقه، ومن المعلوم أن كون الغرض، والغاية ذلك لا يوجب كون المبحوث عنه هو خصوص اللّفظ الصادر من الشارع.

وثانياً: أن هذا التقييد كالتقيد بكون صدورها في زمان خاص، أو مكان خاص، أو حالة مخصوصة يكاد يلحق بالمهملات، بيان ذلك: أن الغرض في تلك المباحث إما [أن يكون][٢] استعلام اصطلاح الشارع ووضعه في خصوص الألّفاظ الواقعة في الكتاب، والسُنّة فبطلانه واضح، ولو سلم كون البحث عن هذه الجهة لم يكن أيضاً معنى للتقييد المذكور؛ ضرورة أن وضع الشارع أيضاً إنما يتعلّق بنوع اللّفظ لا بأشخاصه الواقعة في كلامه، وأما استكشاف مرادات الشارع منها ففساده أيضاً ظاهر غير خفي؛ إذ محل ذلك الفقه،أو التفاسير، فليس الغرض من تلك المباحث

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١١.

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه لأن المقام يقتضيه.

إلّا البحث عن مفادها من حيث هي بحسب اللّغة والعرف، ولا ريب في أنها جهة طارية لها بحسب الوضع اللاحق لنوعها، من دون مدخليّة لوجودات الألفاظ، فضلاً عن تقيّد وجودها بكونه عن شخص خاص، كالشارع مثلاً، فتقييد موضوع هذا البحث بكونه صادراً من الشارع ليس إلّا كتقييده بكونه صادراً عن زيد، أو عمرو، أو يكون صدوره في بلد كذا، أو مكان كذا، أو يوم كذا، أو حال كذا، ونحو ذلك تقييد بشيء أجنبي مهمل، ضرورة أن معاني الألفاظ وأوضاعها اللّغويّة أو العرفيّة لا تختلف بهذه الخصوصيات.

وثالثاً: أنه مناف لتصريحاتهم، ألا ترى أنهم يعرضون على من يستدل على كون الأمر للوجوب بالآيات القرآنيّة مثل:﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[2]، وغيرهما، بأنها لو تمّت دلّت على كون الأمر في كلام الشارع للوجوب، لا على كونه للوجوب لغة، ومطلوبنا الثاني لا الأول.

ورابعاً: لو بني على ما ذكره، وجب البحث عن مفاد أشخاص كُلّ لفظ لفظ ورد في الكتاب والسُنّة.

وخامساً: أن عليه أن يقيّد الواقع في الكتاب والسُنّة أيضاً بوقوعه في خصوص الفقرات التي وردت منها في بيان الحكم الشرعي؛ إذ المعدود من الأَدِلّة تلك الفقرات لا مطلق الكلام الصادر من الله تعالى، أو من المعصوم(عليه السلام)، ولو لغير بيان الحكم، فإنهم حيث يقولون الكتاب، والسُنّة من الأَدِلّة يريدون به ذلك، لا مطلق الكتاب والسُنّة، فإنه أجنبي عن المقام.

وسادساً: أن كون البحث عن حال اللّفظ الوارد في الكتاب والسُنّة بحثاً عن حال موضوع هذا العلم مبني على جعل موضوع هذا العلم ذوات الأَدِلّة، كما توهمّه، وسيأتي بيان فساده؛ إذ لو فرض كون الموضوع هو عنوان الدليل المنطبق على تلك الذّوات، كما هو المشهور، فاللّفظ الوارد في الكتاب ليس جزءا لذلك

---

(١) من آية ١٢ من سورة الأعراف.

(٢) من آية ٦٣ من سورة النور.

العنوان، بل جزء هذا العنوان عبارة عن جنسه، وفصله الذي يحمل عليه لإفادة تعريفه، والألفاظ أجزاء لمورد انطباق هذا العنوان، وأجزاء المورد أجنبيّة عن نفس العنوان، ألا ترى أن البحث عن أحوال أجزاء زيد من: رأسه، ورجله، ويده، وكبده، ومعدته، ونحو ذلك ليس بحثاً عن عوارض عنوان العالم المنطبق على زيد، فكون البحث عن أحوال تلك الألفاظ من مباحث هذا العلم لا يستقيم إلّا بأن يكون موضوعه ذوات الأدِلّة، أي نفس موارد الانطباق، وحينئذٍ فلا وجه للتقييد بكونه وارداً في الكتاب؛ لما تقدم أن الجزء قد يكون أعم، واللاحق للجزء الأعم لاحق لنفس الموضوع، معدود من أحواله الذاتية، فيتوجه عليه ما اعترض به على نفسه بقوله تَدَّسُّ: «لا يقال يجوز أن يكون بحثهم في الفن عن هذه الأمور عن مطلقها، ولا يلزم الإشكال؛ لأن مطلقها جزء من الكتاب والسُنّة، كما أن المُقَيّد منها جزء منهما[١]، أو لأن المطلق جزء من المُقَيّد، والمُقَيّد جزء من الموضوع، فيكون المطلق أيضاً جزءا منه؛ لأن جزء الجزء جزء[٢]، وقد علم أن موضوع مسائل الفن قد يكون بعض أجزاء الموضوع»[٣]؛ ولا يندفع بقوله رحمه الله: «لأنا نقول: إنما يبحث في العلم عن أجزاء الموضوع، وجزئياته من حيث كونهما أجزاءاً، أو جزئيات له؛ ليصح رجوع تلك المباحث إلى البحث عن الموضوع»[٤]؛ لأن هذا الكلام ضعيف جداً؛ إذ مرجعه إلى إنكار اللّحوق باعتبار الجزء؛ لما مر أن العرض

(١) لا يخفى أن قوله: أولًا المطلق جزء من المُقَيّد عبارة محضة خالية عن التحصيل كما اعترف به رحمه الله فيما بعد بقوله: «وأما ما ذكر من أن المطلق جزء من القيّد فليس بسديد، بل التحقيق أنه نفسه وإنما يغايره [في المصدر: «وإن غايره»] في وصف اعتبار التقيّد معه وعدمه... إلى آخره» فراجع كتاب الفصول [صفحة١٢]، محصّل الاعتراض: أن مطلق لفظ الأمر مثلاً جزء الكتاب، ولو كان أعمّ فالبحث عن أحوال مطلق الأمر بحث عن أحوال الأجزاء الأعمّ للكتاب وقد مر أن البحث أحوال الجزء الأعمّ أيضاً بحث عن أحوال الموضوع، فلا وجه للتقيّد الذي ارتكبه من الوقوع في الكتاب...منه تَدَّسُّ.

(٢) كلمة «جزء» غير موجودة في المصدر، بيد أن وضعها أنسب.

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١١.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١١.

قد يلحق للموضوع لنفسه، وقد يلحقه باعتبار لحوقه لجزئه، ولو كان أعم، وقد جعلوهما قسمين وأحدهما غير الآخر، ولا يستقيم[١] المغايرة إلاّ بجعل اللاحق للجزء لاحقاً للجزء من حيث نفسه، مع قطع النظر عن[٢] حيث جزئيّته حتى يكون[٣] حيثيّته الجزئيّة واسطة للحوقه للكُلّ لحوقاً ثانوياً، وإلا فاللاحق للجزء لا من حيث نفسه، بل من حيث الجزئية، فهو عين اللاحق للكُلّ ابتداء، ولنفسه؛ إذ اللّحوق من حيث الجزئيّة، أو من حيث الكُليّة عبارتان مُتّحدتا المفاد، ومعناه أنه يلحقه بواسطة الجزء شيء، وهذا هو الذي قلنا: إن مرجعه إلى إنكار اللّحوق بواسطة الجزء.

ثم قال رحمه الله تعالى: «ومن هنا يتبين أن بحث علماء المعاني مثلاً عن وضع الأمر، والنهي يمايز بحث علماء الأصول[٤] من حيث تمايز الموضوعين؛ لأن علماء المعاني يبحثون عن الأمر والنهي المطلقين، والأصولي إنما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين، وإن أهملوا التصريح بالحيثيّة تعويلاً على الظهور»[٥] إلى أن قال: «فإن المطلق المأخوذ بوصف إطلاقه يغاير المُقَيّد الماخوذ بوصف تقييده»[٦].

وفيه ما عرفت من أن الأصولي لا يبحث إلّا عن الأمر والنهي المطلقين، وأما علماء المعاني فلا يبحثون عنهما إلّا من حيث أحوال الفصاحة، والبلاغة الطّاريتين عليهما، فلو بدل ما قال بقوله: إن الأصولي يبحث عن مطلقهما والمعانيّون عن مقيّدهما، كان أقرب إلى الصواب.

والذي يقضى منه العجب أنه أنكر فيما سبق تمايز الموضوعات بالحيثيات إنكاراً

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تستقيم».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «من».

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «تكون».

(٤) في المصدر: «عنه من حيث».

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٢.

(٦) المصدر نفسه.

غريباً، وههنا اعترف به اعترافاً عجيباً، حتى صرح بتمايز موضوعي البحثين، وعلّله أخيراً بأن المطلق المأخوذ بوصف الإطلاق يغاير المُقَيّد المأخوذ بوصف التقييّد، فليت شعري، هل بينهما تغاير إلّا من حيث اعتبار التقييّد وعدمه، كما صرح هو رحمه الله أيضاً بذلك بعد سطرين أو أسطر بقوله: «وأما ما ذكر من أن المطلق جزء من المُقَيّد، فليس بسديد، بل التحقيق أنه نفسه وإن تغايره[1] في وصف اعتبار التقييّد معه وعدمه»[2] انتهى.

ومن المعلوم أن هذا المقدار وإذا كان كافياً في تمايز الموضوعين، فالتمايز من حيث الاشتمال على قيدين مغايرين، كما هو الحال في موضوعات العلوم أولى؛ ضرورة إن نسبة المُقَيّد بقَيّد إلى المُقَيّد بقَيّد آخر أبعد من نسبته المُقَيّد إلى المطلق.

ثم قال رحمه الله تعالى: «وإن كان هناك تمايز باعتبار تمايز حيثيّة البحث أيضاً، وبعد اعتبار الحيثيّة المذكورة فيها يرجع الموضوع في تلك المباحث إلى ما ذكرنا»[3].

وفيه، أولاً: ما تقدم أن اعتبار الحيثيّة في نفس البحث ممّا لا معنى له.

وثانياً: ما صرّح به فيما سبق من أنه بعد تمايز الموضوعين لا حاجة، بل لا معنى للتمايز باعتبار حيثيّة البحث، وتوهم أن تمايز الموضوعين نشأ من تمايز حيثيّة البحثين، كما ربما يوهمه قوله: وبعد اعتبار إلى آخر فاسد؛ لأنه مع منافاته لكلماته السابقة لصراحتها في أن تمايز الموضوعين نشأ من حيث الإطلاق، والتقييّد تناقض محض؛ إذ التمايز من حيث البحث لا يتحقق إلّا عند عدم التمايز من حيث الموضوع، فكيف يوجب الأول الثاني، وإلا لزم من وجوده عدمه.

ثم قال رحمه الله تعالى: «ثم كون الأمور المذكورة جزءا من الكتاب والسُنّة إنما يصح إذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الألفاظ المدّلول عليها ممّا[4] بين الدفتين،

---

(١) في المصدر: «وان غايره».

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) في الصدر: «بها».

والسُنّة عبارة عن مجموع الأخبار المنقولة، وأما إذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للإعجاز، والسُنّة عبارة عن قول المعصومعليه السلام وما قام مقامه، كانت تلك الأمور جزئيات له قطعاً»[١] انتهى.

ففيه: أن القرآن عبارة عن القول المنزّل، والسُنّة [عبارة] [٢] عن قول المعصوم، لا المجموع من حيث المجموع، فإن هذا احتمال بعيد، بل مقطوع العدم سيّما في الأخبار، لكن قد أشرنا إلى أن المراد بالكتاب، والسُنّة عند عدّهما من الأدِلّة هي القضايا المشتملة من هما على بيان الحكم الشرعي، لا مطلق القول المنزّل، ولا مطلق اللّفظ الصّادر من معصوم، فالمراد من الجزء المبحوث عنه هو اللّفظ الواقع جزءا في أحد تلك القضايا التي ينطبق عليها عنوان الدليل، لا الجزء من مطلق الكتاب، والسُنّة حتى لا يتصور له معنى معقول إلّا بأخذها اسماً للمجموع من حيث المجموع، كما زعمه.

ومنها: مباحث الحُجّج كمسألة حُجّية الكتاب، فإن البحث عن حُجّيته عبارة عن استعلام دليليّته، وكونه مندرجاً تحت عنوان الدليل، فهو بحث عن انطباق عنوان الموضوع على شيء خاص، فهو من المبادئ التصوريّة لا من مسائل الفن.

فإن قلت: إن انطباق العنوان عليه من ضروريّات الدّين؛ إذ لا يختلف في حُجّية الكتاب في حدّ نفسه أحد من المسلمين، وإنما النزاع في بلوغه من قوة البلاغة بمثابة يقصر عن نيلها أفهام غير المعصوم، فإن من المشاهد اختلاف درجات هذه القوة ولو في كلمات الآدميين، فربّ كلام بليغ يفهمه كُلّ أحد ربما يصل بالقوة بحيث لا يفهمه إلّا الخواص، وربما يصل إلى حيث لا يفهمه إلّا الأوحدي منهم، ومع ذلك لا يخرج شيء منها عن الموازين العرفيّة، فمن يدّعي عدم حجية الكتاب يجعله من هذا الباب لا أنه معمّيات، أو مجازات بلا قرينة أو أسلوب جديد، واصطلاح خاص كما زعموه ممّا ينافي وضع القرآن، وإعجازه، ومن المعلوم أن مقتضى ما ذكر

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١٢.

(٢) ما بين المعقوفين أضفناها لأن المقام يقتضيها.

رجوع النّزاع إلى إمكان الاستدلال به وعدمه، لا انطباق عنوان الدليل عليه حتى يكون من المبادئ التصوريّة.

قلت: ما ذكر صحيح، إلّا أن مرجعه ليس إلّا إلى عدم تشخيص الموضوع الذي هو الدليل؛ إذ مع عدم إمكان فهم معناه لا يتحقق[1] هناك الدلالة التي بها قوام العنوان، ولو سلم فإمكان الاستدلال به والقصور عنه ليس من الأعراض اللاحقة لعنوان الدليل حتى يكون البحث عنه بحثاً عن أحوال الدليل، وكمسألة حُجيّة الخبر، فإن مرجع البحث فيها إلى كون الخبر بمثابة العلم في الركون عليه، وما به يبلغ إلى تلك المثابة من دون دخالة لخصوصيّة المخبر عنه من كون حكماً شرعياً، أو غيره، ومن المعلوم أن هذا ليس بحثاً من دليل الفقه ووقوعه دليلاً للفقه أحياناً، وذلك حيث يكون المخبر عنه من الأحكام الشرعية لا يقتضي صيرورة البحث بحثاً عن حال أدّلة الفقه.

والحاصل: أن دّليل الفقه هو السُنّة -أعني قول المعصومعليه السلام، أو فعله، أو تقريره- وثبوت السُنّة بالخبر كثبوت ساير الأشياء به، والبحث عن حُجيّة الخبر راجع إلى كون الخبر مثبتاً للذي أخبر عنه مطلقاً، وإن كان الغاية منه الانتفاع في الفقه فليس البحث فيه إلّا كالبحث عن وضع الألفاظ من حيث هي لينتفع به في المباحث الفقهيّة، ومن ذلك يظهر أن البحث عن حُجيّة الخبر ليس من المبادئ التصوريّة أيضاً كما توهم.

وأما مسألة حُجيّة الإجماع المنقول، فمرجع البحث فيها إلى اندراج نقل الإجماع في الخبر بعد الفراغ عن حُجيّة الخبر بالمعنى الذي عرفت، فهي من المبادئ التصوريّة لمسألة حُجيّة الخبر، فإذا اتضح عندك حال مسألة حُجيّة الخبر فحال هذه المسألة أولى بالوضوح.

وأما مسائل الإجماع المحصّل، فمرجع البحث فيها إلى اسلتزام اتفاق الآراء للسُنّة، فهو بحث عن استلزام شيء للموضوع، وممّا ذكرنا يظهر الحال في ساير

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

مسائل الحُجَج.

وأما مسائل عدم حُجيّة القياس ونظرائه، فالبحث فيها بحث عن عدم انطباق الموضوع على هذه الأمور، فلا يبقى شبهة للخبير في عدم كون شيء من هذه المسائل بحثاً عن الأعراض الذاتية اللاحقة لعنوان الدَلِيلِيَّة.

في ذكر ما تكلّفوا به لإدراج البحث عن الحُجيّة في المسائل من علم الأصول

وهنا تكلّفان في إدراج البحث عن الحُجيّة في المسائل من علم الأصول:

الأول: لشيخنا الأجل الشيخ مرتضى الأنصاري نور الله مضجعه، قال عند التعرض لحُجيّة الخبر: «مرجع[1] هذه المسألة إلى أن السُنّة -أعني قول الحُجّة، أو فعله، أو تقريره- هل يثبت بخبر الواحد أم لا يثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟ ومن هنا يتضّح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة، ولا حاجة إلى تجشّم دعوى أن البحث عن دَلِيلِيَّة الدليل بحث عن أحوال الدليل»[2] انتهى.

وفيه: ما لا يخفى؛ إذ الحُجيّة جهة وضعية ثابتة للخبر، وهذه الجهة عبارة عن صيرورته بمثابة العلم، ولو بتنزيل الشارع، ومن المعلوم أن ذلك لا يوجب حدوث وصف في السُنّة في الواقع، فكون السُنّة ثابتة بالخبر، وصف في الخبر؛ إذ هو الذي اتصف بالسببيّة؛ لذلك أيظن أحد أن كون العين رائية لزيد يوجب حدوث وصف في زيد، أو هو بحث عن أحوال زيد، أو الشجر، والسماء، والنجوم، وغيرها من المبصرات، أو يظن أحد أن كون السيف ذابحاً للأغنام، قاطعاً لرقاب الناس يوجب حدوث صفة في الأغنام، ورقاب الناس، وكون البحث عنه بحثاً عن أحوال الأغنام، وأحوال رقاب الناس؟ وكذا كون شيء سبباً للعلم لا يوجب حدوث وصف في المعلومات، وكذا كون الخبر مثبتاً للمخبر عنه لا يوجب حدوث

---

(١) في المصدر: «فمرجع».

(٢) فرائد الأصول ١: ٢٣٨.

صفة في المخبر عنه.

والثاني: لصاحب الفصول رحمه الله تعالى، قال: «وأما بحثهم عن حُجيّة الكتاب، وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة؛ لأن المراد بها ذوات الأدلة، لا هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها أيضاً»[1] انتهى.

وفيه، أولاً: أن الذوات أمور متباينة لا جامع بينها، فيلزم تعدّد هذا العلم، وكونه فنوناً متباينة؛ لما عرفت أن تعدّد العلوم بتعدّد الموضوعات، وما ذكر قبل ذلك من موضوع العلم قد يكون «عبارة عن عدّة أمور فنُزّلت[2] منـزّلة أمر واحد؛ لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم»[3] انتهى، واضح الفساد؛ إذ لا محصّل له إلّا كون زمام الوحدة والتعدّد في العلوم بيد المؤلّفين من حيث تنزّيلهم منزّلة الواحد، وعدمه، ومجرد الارتباط والمناسبة من حيث الغاية لا يصلح فساد هذا الأمر الشّنيع، كما هو واضح.

وثانياً: أنه لا وجه حينئذٍ للبحث عن هذا العرض الخاص؛ إذ الذّوات ذات أحوال عديدة، وأعراض كثيرة غير متناهية.

وثالثاً: أنه لا يمتاز حينئذٍ هذا العلم عن ساير العلوم، بل يندرج أغلب العلوم فيه؛ إذ بعد كون الموضوع هو الذوات والبحث عن أحوال تلك الذّوات وأعراضها: عبارة عن علم أصول الفقه، فلا ريب أن ذات الكتّاب ليست إلّا الألفاظ، والكلام المؤلف منها، وذات السُنّة ليست إلّا ذلك، أو الأفعال، والتقرير، وذات دليل العقل ليست إلّا المحمولات الثابتة للوقائع لذاتها من حيث هي لا بجعل الجاعل، وكونها دليلاً عبارة عن ثبوت علاقة العليّة بينها، وبين حكم الشّرع، وإذا جردت عن هذه الجهة والعنوان لم يبق إلّا المحمول الثابت للواقع من حيث هو، فكلّ أمر

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ١٢.

(٢) في المصدر: «نزلت».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٠.

يلحق لما ذكر فلابُد أن يكون الباحث عنه علم أصول الفقه، وأنت إذا تأملت في ساير الفنون لرأيت أن معروض مباحث أغلبها لا يخلو ممّا ذكر.

لا يقال: أنه يجعل الموضوع ذات الأَدِلّة مع كونها أدِلّه كما هو ظاهر كلامه ﵀، أو صريحة، وهو معنى ما قال: إن الموضوع في مباحث الألفاظ هو المقيد بكونها واقعة في الكتاب والسُنّة وعليه شواهد أخرى من كلامه لا نفس الذات من حيث هي مع التجريد عن وصف الدَلِيلِيَّة بالمرة حتى يَأوُل الأمر إلى ما ذكرت.

لأنا نقول: هو جمع بين المتناقضين؛ لأن مرجعه إلى كون المحمول موضوعاً، والموضوع محمولاً؛ إذ غرضه جعل البحث عن الدَلِيلِيَّة من المسائل، وصفة الدَلِيلِيَّة لا تعرض إلّا للذات من حيث هي لا المقيَّدة بها، وإنما التقيّد عبارة عن عروضها لها، فلو أخذ التقيّد الذي هو العروض قيداً في موضوع هذا العروض، لزم كون المحمول موضوعاً لنفسه وللموضوع، محمولاً على نفسه، وهو محال؛ لكونه تقدم الشيء[1] على نفسه.

لا يقال: هو يلزم بكون الموضوع بالنسبة إلى مباحث الحُجّج هو الذات المجردّة، وبالنسبة إلى غيرها المُقيَّدة.

لأنا نقول: هو أيضاً جمع بين المتناقضين أو يرجع إلى ما تقدم من كون مباحث الحُجّج من المبادئ التصوريّة، وذلك لأن مقتضى جعل تلك المباحث من مسائل الفنّ اشتراكها معها في الموضوع، وامتيازها عنها في المحمول، فمع اعتبار حيثية الدَلِيلِيَّة في الموضوع لا يعقل أن يكون البحث عن الذات من المسائل، فمرجع ما ذكر ليس إلّا إلى الجمع بين اعتبار حيثية الدَلِيلِيَّة وإلغائها مع اعتبار خصوصيّة المحمول.

ورابعاً: أن لازم ما ذكره كون البحث مثلاً عن صدور لفظ السُنّة عن المعصوم جهراً، أو إخفاتاً ونحو ذلك من مسائل علم الأصول؛ لأنه بحث عن أحوال ذات

(١) كذا في الأصل، والأصح «تقدماً للشيء».

السُنّة، وكذا البحث مثلاً عن كون الحسن والقبح الثابتين للأشياء عرضاً، وأنها من أي أقسام الأَعراض، وأمثال ذلك.

وبالجملة: فوجه فساد هذا الكلام أكثر من أن يعدّ، ثم اضطرب رحمه الله تعالى في مباحث عدم حُجيّة القياس والاستحسان ونحوهما:

فالتزم تارة: بأنها استطرادات، تتميماً للمباحث، وهو كما ترى.

وأخرى: بأن المقصود من نفي كونها أدلة بيان انحصار الأدلة في البواقي، فيرجع إلى البحث عن أحوالها، وهو عجيب!؛ إذ كيف يكون البحث عن عدم دَلِيلِيَّة شيء بحثاً عن حال دَلِيلِيَّة شيء آخر، والانحصار ليس إلّا عبارة عن كون الأربعة أدلة دون غيرها، والبحث عن الانحصار لا يكاد يحصل غرضاً للباحث، فهو نظير أن يقال: إن البحث عن حُجيّة الخبر -مثلاً- لبيان كون الأَدِلّة أربعة، فإن البحث عن كون الأدلة متصفة بوصف الأربعة لا يترتب عليه فائدة، ولم يقع عنه بحث أصلاً.

وثالثة: بأن المراد بالأدلة ما يكون دّليلاً، ولو عند البعض، أو ما يحتمل عند علماء الإسلام -ولو بعضهم- أن يكون دّليلاً، وهو أعجب من سابقه! فيكون محصّل كلامه: أن موضوع علم الأصول ذوات الأَدِلّة التي هي أدّلة في الواقع، وذوات الأمور التي اعتقد دَلِيلِيَّها معتقد وذوات الأمور التي احتمل دَلِيلِيَّها محتمل.

وهو من غرائب الكلمات؛ إذ ليس زمام المطالب العلمية بيد اشتهاء الإنسان حتى يقلب كيف يشاء، ومنها مباحث الأَدِلّة العقليّة كالاستصحاب، والبراءة، والاشتغال، ونحوها ومرجع البحث في جميع ذلك إلى تعيين الوظيفة التي يعوّل عليها عند الشك في التكلّيف، والمكلّف به، ومن المعلوم عدم كون ذلك بحثاً عن العوارض اللاحقة لعنوان الدليل، حتى لو قلنا بأن البحث عن دَلِيلِيَّة الدليل أيضاً من مسائل الأصول لم ينفع المقام؛ لما عرفت أن البحث فيه عن تعيين الوظايف لا عن حُجّيتها، فمآل البحث ليس إلّا إلى البحث عن تحقّق ما لو كان متحققًا لم يكن إشكال في الركون والاعتماد عليه، فإن النّزاع في مسألة أصل البراءة إنما هو في

تحقّق حكم العقل بمعذوريّة الجاهل بالتكلّيف، وعدم تنجّز التكليف عليه في حال الجهل لا في حُجيّة هذا الحكم العقلي بعد تحققّه، والبحث عن تحقّق الحكم العقلي، الذي هو الدليل للحكم الظاهري، في بحث عن وجود الدليل، فيرجع البحث إلى تحقّق الموضوع، وأين هو من البحث عن أعراضه اللاحقة له.

وكذا مسألة الاستصحاب؛ فإن النّزاع فيها ليس إلّا في تحقّق حكم العقل، أو الشرع بأن وظيفة الجاهل بالبقاء العالم بالحدوث أن يعامل مع الشكوك فيه معاملة معلوم البقاء لا في حُجيّة هذا الحكم العقلي، أو الشرعي، ولا في العوارض اللاحقة عليه.

وكذا مسألة الاشتغال، فأن النّزاع فيها في حكم العقل بالاحتياط وتنجّز التكليف لا في حُجيّة هذا الحكم العقلي، أو في عوارضه، وأحواله.

وكذا حل مسألة التخيّير؛ فالأمر في هذه المسائل نظير الأمر في مباحث المفاهيم، فإن النّزاع في حُجيّة المفهوم عبارة عن النّزاع في تحققّه، وأما الحُجيّة بعد التحققّ فهي مُسَلَمة لا يرتاب فيها أحد.

وكذا النّزاع في حُجيّة الاستصحاب، وأصل البراءة، ونحوهما، عبارة عن النّزاع في تحقّق تلك الوظايف والأحكام العقليّة.

وأما الحُجيّة والاعتماد عليها بعد تحققّها، فلا ينازع فيها أحد، قال شيخنا الأجل المرتضى قدس الله نفسه الزكيّة: «إن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث[1] عن كون الشيء دّليلًا على الحكم الشرعي، نظير حُجيّة القياس والاستقراء»[2] انتهى.

وقد عرفت ما فيه، ثم قال رحمه الله: «نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي رحمه الله

---

(١) في المصدر (يبحث فيها).

(٢) فرائد الأصول٣: ١٧.

في القوانين، وحاشيته من «أن مسائل الأصول ما يبحث فيه[1] عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دّليلاً لا عن دَلِيلِيَّة الدليل»[2] انتهى.

وفيه، أولاً: عدم الوجه لتخصيص هذا الإسناد بالمحقق القمي رحمه الله في حاشية القوانين، فإن كون موضوع الأصول هي الأَدِلّة من حيث هي كذلك من الواضحات المعروفة، وإنما انفرد صاحب الفصول، ومن يحذو حذوه، فزعموا: أن الموضوع هو الذوات، وأن البحث عن الدَلِيلِيَّة من المسائل، وقد عرفت فساده.

وثانياً: ما عرفت أن القول بمقالة صاحب الفصول أيضاً لا يصلح أمر الاستصحاب، ونظرائه، فالإشكال متحققّ على التقديرين.

ثم قال رحمه الله: «وعلى ما ذكره تدّس سره، فتكون مسألة الاستصحاب -كمسائل حُجيّة الأَدِلّة الظنيّة، كظاهر الكتاب، وخبر الواحد ونحوهما- من المبادئ التصديقيّة للمسائل الأصولية»[3] انتهى.

وفيه، أولاً: ما عرفت من الفرق بين مباحث الأصول العلمية، ومبحث حُجيّة ظاهر الكتاب، ومن الفرق بين كُلّ منهما، وبين مبحث حُجيّة الخبر، فلا وجه للتسوية.

وثانياً: على تقدير المساواة ورجوع البحث في جميعها على انطباق عنوان الدليل الذي هو الموضوع عليها، فليس شيء منها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول، بل هي من المبادئ التصوريّة؛ إذ المبادئ التصديقيّة عن عبارة القضايا التي يتوقّف التصديق في مسائل الفنّ على التصديق بها، كعلم اللغة، والنحو، وغيرهما بالنسبة إلى علم الفقه، بل الأصول أيضاً.

---

(١) في الحاشية على القوانيين، والفرائد: (فيها) بدل (فيه).

(٢) فرائد الأصول٣: ١٧، ولم نجده في القوانين، نعم هو موجود في حاشية الطارمي على القوانين٢: ١٧٤، وقد نسب الكلام لصاحب القوانين حيث قال: «ولكن يشكل هذا بمختاره [كذا] المصنف رحمه الله» من ثم ساق الكلام أعلاه، غير أنه لا يوجد فيه (لا عن دليلية الدليل).

(٣) فرائد الأصول٣: ١٧.

وأما معرفة الموضوع، وتشخيص جزئيّاته، وأجزائه فهي من المبادئ التصوريّة بلا كلام، والبحث عن انطباق عنوان الدَلِيلِيَّة على الأشياء ليس إلّا عبارة عن معرفة جزئيّات الموضوع كما هو ظاهر.

ثم قال رحمه الله: «نعم ذكر بعضهم أن موضوع الأصول هو ذوات الأَدِلّة من حيث يبحث عن دَلِيلِيَّها، أو عمّا يعرض لها بعد الدَلِيلِيَّة، ولعلّه موافق لتعريفه الأصول بـ «أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعيّة عن أدلّتها[1]»[2] انتهى.

أما ما ذكره ذلك البعض[3] فقد بينّا فساده، وأنه جمع بين المتناقضين، وأما الموافقة لتعريف العلم فلا ترجع إلى محصّل؛ إذ التعريف تابع...[4] الذي هو الفنّ، وفنّية الفنّ، وتميزّه عن ساير الفنون، إنما هو باعتبار كونه أحوالاً راجعة إلى موضوع مميز وحداني، فإذا اختلّ أمر الموضوع اختلّ الفنّ، ولا يتأتى من قبل التعريف شيء يصلحه، فالأصول إن كان فنّاً برأسه، فموضوعه إن كان هو الأَدِلّة من حيث الدَلِيلِيَّة، فالقواعد المّهدة للاستنباط إنما تكون قواعد أصولية، حيث كان البحث فيها عن العوارض الذاتية للدليل، وإن كان موضوعه هو الذوات، فكُلّ أمر يلحق لها من حيث هي كان من علم الأصول، سواء كان ممّهداً أو لا، فلا يكون التعريف موافقاً للمعرَّف، فكيف يستظهر من هذا التعريف كون موضوع الأصول ذوات الأَدِلّة، فكأنه تدّﻨ قصر نظره إلى أن مسائل الحُجيّة قواعد ممّهدة للاستنباط فيشملها التعريف، ولا تدخل في المسائل إلّا بجعل الموضوع هو الذوات، فقال: التعريف موافق لذلك، ومؤيد له، غفلة عن أن مجرد ذلك لا ينفع، بل يوجب الاختلال، وعدّ الموافقة من جهات آخر.

وقال صاحب الفصول رحمه الله تعالى، بعد ما جعل الموضوع ذوات الأدلة:

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهّة:٩. وفيه زيادة: «التفصيلية».

(٢) فرائد الأصول٣: ١٧ - ١٨.

(٣) وهو صاحب الفصول في فصوله: ١٢.

(٤) كلمة غير مفهومة، ولعلّها: «للمعرَّف».

«فإن قيل: المسائل التي تذكر في الأَدِلّة العقليّة هي بنفسها أدلة عقلية، فيلزم أن يكون الموضوع من المسائل، قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقليّة -كالاستصحاب، وأصل البراءة- والمسائل عبارة عن إثبات حجيتها، ووجوب العمل بها، فلا محذور»[1] انتهى.

قلت: في كُلّ من الإيراد وجوابه نظر، أما الإيراد؛ فلما عرفت أن المذكور في تلك المباحث هو البحث عن تحققّ الأدلة العقليّة.

وأما الجواب؛ فلما ذكرنا أن البحث عن الحُجيّة مرجعه إلى البحث عن تحققّ الحُجيّة.

وأما وجوب العمل بها: بعد تحققّها فهي من المسلمات التي لا يبحث عنها، ولا ينازع فيها.

ومنها: مباحث الاجتهاد، والتقليد، ولا ريب في أن البحث فيها بحث عن أحوال الاستنباط، وكيفيّاته، وأحكامه لا عن أحوال ما يستنبط منه الحكم أعني الدليل، وتحرج هنا صاحب الفصول رحمه الله فجعل الاجتهاد موضوعاً آخر لعلم الأصول في عرض ذوات الأدلة الأربعة، وتحيّر في التقليد، فجعل ذكر مباحثه تارة استطراداً خارجاً عن الفنّ، وتارة احتمل دخوله في الفنّ بإمكان درجة في الاجتهاد على التغليب، وهو عجيب؛ إذ فيه بعض الإغماض عمّا مر آنفاً من استلزام تكثّر الموضوعات صيرورة علم الأصول فنوناً متكثّرة يحسبها أنه إذا آل الأمر إلى هيهنا[2]، فما المانع من جعل التقليد أيضاً موضوعاً سادساً برأسه، وأي وجه لدخول مباحث الاجتهاد وخروج مباحث التقليد، وأما المعيار في الدخول والخروج، ولعلّه يجعل الميزان صدق تعريف العلم، وعدمه فيظنّ أنه لا يصدق على مباحث التقليد؛ لأنها ليست قواعد يستنبط بها الحكم بخلاف مباحث الاجتهاد، وهو سهو؛ إذ لا ينطبق الحد على شيء منهما، فإن مباحث الاجتهاد عبارة عن بيان نفس الاستنباط، فكيف

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٢.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (هاهنا).

يعقل أن تكون قواعد ممّهدة للاستنباط، فإن الاستنباط لا يستنبط به شيء. ثم على تسليم كون المعيار ذلك، كيف يحتمل دخول مباحث التقليد في الفنّ؟!، ثم على تقدير دخوله فيه، ما معنى الدرج في الاجتهاد على التغليب، وما الفرق بين الذكر استطراداً، والدّرج في الاجتهاد تغليباً له عليه؟!.

ومنها: مباحث التّعارض، وقد عرفت أنها بحث عن الأحوال اللاحقة لعنوان الدليل، لكنها غير معدودة عند الأكثر من المقاصد، وجعل صاحب الفصول رحمه الله التعادل، والتراجيح أيضاً موضوعاً آخر، فعلى ما ذكره فموضوع الأصول ستة أو سبعة، ذوات الأدلة الأربعة، وقد مر أنها أمور متباينة، والخامس الاجتهاد، والسادس والسابع التعادل والتراجيح، وتوهم أنهما واحد ضعيف؛ لأنهما ضدان، كيف يكون أحدهما عين الآخر؟! نعم لو جعل الموضوع التعارض الجامع بينهما لأنهما طرفان للتعارض وفردان له، كان الموضوع ستّة أمور، وحيث جعل الموضوع نفس التعادل والتراجيح صار سبعة، وعلى ما ذكرنا من أن لازم التمشي جعل التقليد أيضاً موضوعاً مستقلاً يصير ثمانية، ومقتضاه كون علم الأصول ثمانية فنون متباينة، وهو كما ترى، والعجب أنه نسب ما ذكره إلى بعضهم أيضاً، والنسبة إليه إن صحت فهو أيضاً واحد كمثله، وأعجب من الكُلّ ما نقل من بعض المحققين إرجاع هذه الأمور بعضها إلى بعض، وذكر في وجه الرجوع ما يضحك الثكلى.

ثم إن للفاضل القمي رحمه الله أيضاً هنا كلاماً لا يخلو نقله عن فايدة، قال في حاشية القوانين: «موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أو ما يعرض الشيء، ويلحقه لذاته، كالتعجب للناطق، أو لجزئه المساوي، كالتعجب للإنسان، أو الأعم، كالحركة بالإرادة له، أو لعرض يساويه، كالضحك للمتعجب، ومسائل العلم هي نفس المطالب المثبتة فيه، فقد يكون موضوع تلك المسائل موضوع العلم، وقد يكون جزؤه، أو جزئياً من جزئيّاته، أو عرضاً من أعراضه، أو أعراض جزئه، أو جزئيّاته، فالبحث عن جواز نسخ الكتاب، وعدمه ونسخه بالخبر، وعدمه، وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه، نحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع، وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم: الكتاب حُجّة، والخبر حُجّة لا يرجع

إلى محصّل؛ إذ ذلك معنى كونه دليلاً، والمفروض إنا نتكلم بعد فرض كونها أدلة، وهو خارج عن الفنّ، وبيانه ليس من علم الأصول كما لا يخفى، بل هو من توابع علم الكلام، والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلاً، وعدمه بحث عن عوارض العوارض الذاتيّة، والبحث عن أن المحكم مقدم على المتشابه، والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيّات الموضوع، وكذا العام، والخاص، والمطلق، والمقيّد، والمجمل، والمبيّن، وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون الخبر الواحد حُجّة، والإجماع المنقول حُجّة، وليس بذلك؛ إذ ذلك كلام في تعليل الدليل لا من عوارض الأدِلّة فتدبر، والبحث عن أن الأمر للوجوب وعدمه، وللفور، وعدمه، وللمرة وعدمها، بحث عن أجزاء الموضوع، وهكذا فقس»[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه مواقع للنظر لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

منها: بعض الأمثلة التي ذكرها لأقسام العرض الذاتي، وقد مر.

منها: قوله، موضوع المسألة قد يكون عرضاً من أعراض جزئيّات موضوع العلم يوجب كون اللاحق بواسطة الخارج الأخص عرضاً ذاتياً، وإلا لم يكن[2] المسألة المفروضة من مسائل الفنّ، وهذا لا يتم إلّا على ما احتملناه فيما سبق.

ومنها: قوله: «فالبحث عن جواز نسخ الكتاب... إلى آخره»، فإن أراد من العارض لذات الموضوع النسخ حيث يعرض للكتاب.

ففيه: أن النسخ عرض لاحق للحكم المدلول عليه بالكتاب، فالبحث عنه بحث عن أحوال الحكم، لا الكتاب الذي هو دليله، فيقع خارجاً عن الفنّ بالمرة، فضلاً عن أن يكون من عوراض ذات موضوعه بلا واسطة.

وإن أراد به: صلوح الخبر لنسخه كما هو الظاهر من كلامه فهو صفة عارضة

---

(١) انظر: توضيح القوانين:١٢.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكن).

لذات الخبر بلا واسطة، ففيه ما تقدم [من][1] أن الخبر ليس من أدلة الفقه، فهو أجنبي عن موضوع الفنّ وقد مر بيان ذلك.

ومنه يظهر فساد مثاله الثاني، أعني جواز نقل الخبر بالمعنى.

ومنها: قوله: «والبحث عن جواز النسخ قبل حضور... إلى آخره»، إذ فيه: أنه بحث عن أحوال النسخ العارض للحكم، وأين هو من البحث عن أحوال الدليل حتى يكون من البحث عن عوارض أعراضه الذاتية، فكأنه تتَرُّ نظر إلى ما هو الشايع في الألَسِنة من نسبة المنسوخيّة إلى الكتاب، أو الآية، فتوهم أن النسخ وصف عارض للكتاب ابتداء، والبحث عن جوازه قبل حضور وقت العمل بحث عن أحوال عرضه الذاتي، غفلة عن أن ذلك توصيف مجازي لا عروض حقيقي، وقد أبطلناه عند التعرض لمقالة المحقق الشريف.

ومنها: قولهرحمه الله: «والبحث عن أن المحكم مقدم... إلى آخره»، فيه: أن تقدم المحكم على المتشابه، والنصّ على الظاهر، والخاص على العام، والمقيد على المطلق، والمبين على المجمل، جهة عرفية، والبحث عنه بحث عن جهة الدلالة العرفية في مطلق الكلام الصادر من متكلم من دون خصوصيّة في ذلك لأدلة الفقه -كالكتاب والسُنّة- وقد سبق بيان ذلك.

ومنها: قوله: «والبحث عن أن الأمر للوجوب وعدمه... إلى آخره»، فيه: أنه بحث عن دلاله اللفظ من حيث هو بحسب اللغة، والعرف من دون دخل الحيثيّة الدَلِيليَّة، ولا خصوصيّة للكتاب، والسُنّة في ذلك، كما بيّناه في ما سبق، مع أن جعل ذلك مثالاً للبحث عن أحوال جزء الموضوع لا يتم إلّا على تقدير جعل الموضوع ذات الأَدِلّة، لا عنوان الدليل؛ إذ اللفظ جزء من مورد العنوان لا من نفس العنوان، وكيف كان فشيء من مسائل هذا العلم لا يوازن بالميزان المتقدم الذي يوزن به ساير الفنون من انفراد كُلّ بفن مستقل، وإن أتعب في إصلاح ذلك غير واحد نفسه.

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناها لأن المقام يقتضيها.

فالتحقيق: أن علم الأصول ليس فنّاً مستقلاً عن ميزان ساير الفنون، بل يكون له موضوع مستقل متميّز عن موضوعات ما عداه، ويكون جميع مباحثه ومسائله راجعة إلى البحث عن أحوال ذلك الموضوع على منوال واحد، كساير العلوم، وإنما هي مقدمة جامعة لمسائل شتى تمس إليها الحاجة في الفقه، مهدوها، وقدموها على الفقه اهتماماً لشأن الفقه، وتسهيلاً للأمر على محصّليه؛ ليجددوا بها العهد قبل شروعهم في الفقه؛ ليكونوا على بصيرة فيه، ألا ترى أن الصدر الأوائل من العامة والخاصة لم يدونوا هذه المباحث إلّا في مقدمة كتبهم الفقهية، وإنْ أفرد بعضهم لها تأليفاً مستقلاً حيث أراد بسط الكلام فيها، وعلى ديدنهم جرى صاحب المعالم رحمه الله حتى لم يذكر له حداً أصلاً، وإنما ذكر تعريف الفقه، وذلك لما لا يرى له مكانة فنّية استقلاليّة، وإلا لوجب عليه تحديده ابتداء ثم الشروع في مباحثه، لا تحديد الفقه قبل الشروع في مباحث الأصول، وليس ذلك إلّا لأن منزلة هذه المسائل عنده بالنسبة إلى الفقه كمنزلة حدّ الفقه بالنسبة إليه في كونها مقدمة صرفة له، لا فنّاً مستقلاً، وعلى النهج الذي سلكه، فتعريف الفقه أيضاً من مسائل علم الأصول؛ إذ جعل المقدمة حاوية له ولها، ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً التعريف الشايع في الأَلسِنة المتقدم ذكره لعلم الأصول أعني: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية»، بل هو كالصريح فيما ذكرناه.

بيان ذلك: أن المراد بتمهيد القواعد للاستنباط: إما كونها كذلك بحسب ذاتها، فلا ريب أنه أمر غير معقول، وإما كون الغرض من اختراعها، والغاية لتأسيسها فنّاً هو ذلك، فيعمّ علمي الدراية والرواية؛ إذ لم يخترع علم الرجال إلّا لذلك، فلم يبق إلّا أن يراد القواعد التي تبيّن مقدّمة للاستنباط، ومعنى ذلك: أن كُلّ قاعدة من القواعد[1] أي علم كان، إذا ذُكرت وبُيّنت لأجل أن تكون مقدّمة للشروع في الفقه يصير من أصول الفقه، وليس معنى ذلك إلّا أن أصول الفقه ليس علماً مغايراً لساير العلوم مستقلاً في نفسه، بل هو عبارة عن المسائل والمباحث المأخوذة

(١) كذا في الأصل، والصحيح (قواعد).

مقدّمة للشروع في الفقه، وتلك المسائل والمباحث من أجزاء أي فنّ كان، وهذا معنى كون القواعد مُمهدة للاستنباط، والأواخر لما غفلوا عن ذلك فحسبوه فنّاً مستقلاً متميزاً عن ساير الفنون، فاخترعوا له من عندهم موضوعاً وتكفلوا في إرجاع مسائله إلى البحث عن أحواله على منوال ساير العلوم، فوقعوا فيما وقعوا، وصدر عنهم ما سمعت.

وقد عرفت أن حقيقة الواقع خلاف ذلك، وإنما هو مقدّمة للفقه حاوية لمسائل متفرّقة من مسائل علم اللّغة، والعربيّة، والمنطق، وبعض المسائل العقليّة، وغيرها ممّا لم يتكفّل بيانه فنّ من الفنون، وربما يذكر فيها تذكاراً ما ذكر واتضح في ساير الفنون، كالحقيقة، والمجاز، والمتواطي، والمشكّك، والدلالات، ومسائل الاشتقاق، وأمثالها، والجامع بين مسائل هذه المقدّمة ما يتعلّق بأمر استنباط الأحكام الشرعيّة، فهو بين ما يتوقف عليه استنباط الفقه من الأمور التي لم يتكفل بيانها فن من الفنون، أو تكفّل، ولكن يذكّر تذكاراً، وبعض ما يرتبط به هذه الأمور يذكّر تبعاً واستطراداً، وبين ما لا يجوز الاستنباط منه يذكر إيقاظاً وتنبيهاً، وبين ما يتحقّق به اعتبار الاستنباط، وبين ما هو الحكم المتفرّع على الاستنباط، والمستنبط أعم من الأحكام الواقعيّة، والوظايف الظاهريّة.

هذا آخر الكلام في المقدمة ومن الله التوفيق بالخير في الخاتمة.

المقالة الأولى

في نبذة من الأمور المشتتة
المتعلّقة باللغة



فصل

تقسيم المفهوم إلى الكُلّي والجزئي

المفهوم إنْ أمكن في نفسه صدقه على كثيرين فكُلّي، وإلا فجزئيّ، والمراد من الإمكان في نفسه: كونه بالنظر إلى نفسه صالحاً لذلك، وإن لم يصلح له من جهات أُخر خارجة -كمفهوم الواجب، وشريك الباري، والكليّات الفرضيّة، وأمثال ذلك- فإنها داخلة في التعريف، ولا ضير فيه؛ إذ الصلوح المذكور متحقق في الجميع، وعدم وقوع الصدق أو امتناعه أو انحصاره في فرد، وإنما هو بالنظر إلى الجهات الخارجة عن أنفسها؛ ضرورة أنه لو قطع النظر عن امتناع تعدّد وجود الواجب، أو امتناع وجود الشريك لم يكن في نفس المفهوم قصور في الصدق عليه، فالقصور في الأفراد لا في الكليّات من حيث صلوحها للصدق على تلك الأفراد لو فرضت موجودة، فلا يخرج شيء منها عن تعريف الكُلّي، فضلاً عن أن يدخل في تعريف الجزئي؛ إذ مفهوم الجزئيّ بالنظر إلى نفسه أمر لا يصلح لما ذكروا، وإلى ما ذكرنا يرجع ما قيل في تعريفه: من أنه إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئيّ وإلا فكُلي[1]، وإن لم يخلُ من مسامحة؛ إذ الممتنع هو الصدق لا فرضه؛ إذ من المعروف أن فرض المحال ليس بمحال، ومع أخذ لفظ الفرض زايد ينتقض بالكُلّيّات المتقدّمة حدّ الجزئيّ طرداً، وحد الكُلّي عكساً.

---

(١) انظر: شرح الشمسية: ١٢٥ مع حاشية الشريف الجرجاني رقم (١).

وقد يعرف: بأنه إن لم يقبل نفس تصوّره الشركة فجزئيّ، وإلا فكلي[1]، وهو بظاهره سقيم؛ إذ عدم قبول الجزئي للشركة من جهة كونه في نفسه كذلك، وكذا قبول الكُلّي لها وليس لتصوّرهما دخل في ذلك، فضلاً عن نفس تصوّرهما إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا، وكيفيّة إرجاعه إن يتكلّف فيقال: المراد من عدم قبول نفس تصوّره ذلك عدم قبول المفهوم ذلك بحسب تصوّره في نفسه، يعني إذا لوحظ في نفسه وقطع النظر عن الجهات الخارجة.

في اتّصاف اللفظ بالكُلّية والجزئيّة

وكيف كان، فاللفظ قد يتصف بالكُلّيّة، والجزئيّة بملاحظته في نفسه، وهو واضح؛ إذ هو أيضاً مفهوم كساير المفاهيم، فلفظ زيد بهذا الاعتبار كُلّي، إذا جرد عن وجوداته الخارجيّة، وجزئيّ باعتباره معها، كلفظ زيد الصادر من شخص خاصّ في زمان خاصّ، وهذا الاتّصاف اتّصاف حقيقي يجري في جميع الألفاظ، حتى الحروف، والأفعال، والأسماء المتضمنة لمعانيها، وقد يتّصف بهما بملاحظة معناه، بمعنى أنه إن كان المعنى الموضوع بإزائه اللفظ كُلّيّاً، فاللفظ أيضاً كُلّي باعتباره، وإن كان جزئيّاً فجزئيّ، وعلى هذا الاعتبار فلفظ زيد مثلاً جزئيّ دائماً، ولفظ إنسان كُلّي أبداً في كون هذا الاتّصاف مجازياً، أو حقيقياً، وفي جريانه في الحروف، والأفعال، والأسماء المتضمنة لمعانيها، إشكال عظيم.

أما الأول، فنقول: قد يتوهم أن هذا الاتّصاف مجازي نظراً إلى كونه توصيفاً بحال المتعلق؛ ضرورة أن الاتّصاف الحقيقي إنما هو في جانب المعنى، وتوصيف اللفظ إنما هو باعتبار كون معناه كذلك، والتحقيق يقضي بخلافه؛ لأن اللفظ له حالتان: ملاحظته في نفسه مغايراً لمعناه، فلا يتصف بالكليّة والجزئيّة حينئذٍ إلّا بالاعتبار الأول، وملاحظته لا كذلك، بل من حيث كونه كاشفاً عن المعنى وقنطرة

---

(١) انظر: شرح الشمسية: ١٢٤، «متن قطب الدين الرازي تَدَّسُّ».

إليه، فهو في هذه المرحلة تبع وآلة لملاحظة المعنى منسلخ عن[1] حيث نفسه يحسب عدماً في جنب المعنى، ألا ترى أنك إذا ضربت زيداً فوقع ضربك عليه من فوق ثيابه مثلاً لم تكن ضربت ثوبه، وإنما ضربت نفسه، وذلك لكون الثوب تبعاً صرفاً لا يلاحظ مغايراً لزيد، فالثوب في هذه المرحلة عدم بحت، وفناء صرف في جنب زيد، بل وكذا جلده، ولحمه أيضاً تبعان لا يحسبان إلّا عدماً صرفاً في جنب نفسه، ولذلك أمثلة كثيرة في العرف والشرع، لا تعد ولا تحصى، والغرض توضيح: أن الملحوظ تبعاً للغير لا يحسب أمراً آخر وراء ذلك الغير، وإلا لخرج عن التبعيّة إلى الاستقلال؛ إذ ليس معنى الاستقلال إلّا كون حيث نفسه منظوراً[2]، فاللفظ حين يوجد آلة للكشف عن المعنى لا يعد أمراً وراء ذلك المعنى، فكأنه وجود لفظي لمعناه، كما أن الخطوط والنقوش كأنها وجود كتبي له، ولذلك يتعلّق بالخطوط جميع أحكام القرآن من وجوب الاحترام، وحرمة التوهين، وأمثال ذلك مع أن الحبر، والقرطاس، وأشكال الحروف بملاحظة أنفسها ممّا لا احترام لها، وإنما يتعلّق بها حكم الاحترام من جهة تحقّق القرآنيّة، فكأنها نحو وجود للقرآن، وليس[3] أمراً مغايراً له، وحيث إن من البديهيات أن تلك الأشكال السود ليست كلام الله تعالى من حيث ذواتها، لا جرم لم يكن الوجه في اتحادها معه إلّا أنها لما أخذت بلحاظ الآلية لحكاية القرآن لم تكن ملحوظة بأنفسها، فهي في هذه اللحاظ منسلخة عن حيث نفسها لا يحسب[4] شيئاً في جنب المتبوع -أعني القرآن- نظير ما إذا جعلت المرآة آلة لإراءة الصورة، فإن المنظور إليه حينئذٍ هي الصورة، ولا نظر إلى المرآة إلّا تبعاً، ومعناه عدم النظر إليها أصلاً، فهي في هذه المرحلة عدم بحت وفناء «لو جنب الصورة لا تحسب أشياء وراء الصورة»[5]، بخلاف ما إذا كان النظر إلى نفس المرآة

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «من».

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده تَنَّئُ : «كونه من حيث نفسه منظوراً».

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «ليست».

(٤) كذا في الأصل، والصحيح «تحسب».

(٥) كذا في الأصل، ولعل مراده ﷺ: «وفناء في جنب الصورة لا تُحسب الأشياء وراءها».

دون الصورة، فإنها حينئذٍ تستقل بنفسها، وكذا مثل الألفاظ بالنسبة إلى المعاني، فإن النظر إذا كان إلى نفس الألفاظ من حيث هي استقلّت بنفسها واتّصفت، بالكليّة، والجزئيّة بالاعتبار الأول المتقدّم؛ لأنه مفهوم كساير المفاهيم، وإذا كان النظر إليها تبعاً للنظر إلى المعاني، نظير ما عرفت في المرآة بالنظر إلى الصورة، فهي حينئذٍ لا تحسب أمراً وراء المعاني، نظير ما عرفت في أشباهه، فليس هناك أمر إلّا المعاني، ومعه لا يعقل الاتّصاف بشيء من الكُلّيّة، والجزئيّة؛ إذ لا مفهوم حتى يتّصف بهما.

وبه يندفع الأشكال من أن الكُلّيّة والجزئيّة متناقضان، فكيف يرتفعان، وذلك لارتفاع جامعهما؛ إذ هما يستحيل ارتفاعهما عن المفهوم، فحيث لا مفهوم لم يعقل الكُلّيّة والجزئيّة؛ إذ الألفاظ في مرحلة الآلية منسلخة عن حيث أنفسها، فلا مفهوم هناك إلّا للمعنى، فهو المتّصف بالكُلّيّة، والجزئيّة، واتّصاف اللفظ بهما باعتبار المعنى عبارة عن كون اللفظ في هذه المرحلة عين المعنى لا مغايراً له، فاتّصاف اللفظ بها عين اتّصاف المعنى، لا أن هنا اتّصافين: أحدهما في جانب المعنى حقيقيّ، والآخر في جانب اللفظ مجازي؛ فإن هذا فرع المغايرة، والملاحظة الاستقلالية فيهما معاً، واللفظ حيث يلاحظ في نفسه مستقلاً مغايراً للمعنى لا يتّصف بالكُلّيّة والجزئيّة بهذا الاعتبار، وإنما يتصف بهما بالاعتبار الأول، ومع الغض عن المغايرة، واللحاظ الاستقلالي، وفرض التنزيل والاتحاد لا اتّصاف مجازي كما لا يخفى.

وأما الثاني: فقد صرح الكُلّ -فيما أعلم- بعدم اتّصاف الحروف، والأسماء المتضمنة لمعنى الحرف، والأفعال بالجزئيّة، والكُلّيّة بهذا الاعتبار -أي باعتبار معانيها- والسر في ذلك يعلم بعد معرفة المعنى الحرفي، وتميزّه عن المعنى الاسمي فنقول:

في معرفة المعنى الاسمي والفعلي والحرفي وتفسير الخبر الوارد عن علي عليه السلام في ذلك

روى في العوالم عن ابن سلام، عن أبي الأسود الدؤلي، أن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وآله دفع إليه رقعة، وكان في الرقعة «الكلام ثلاثة أشياء: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى. الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة

المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره»[1]، وفي رواية أخرى: «الحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل»[2] ولعله نقل بالمعنى، ومفادها بقرينة التقابل يرجع إلى الأولى قوله عليه السلام: الاسم ما أنبا عن المسمى، تعريف للاسم، ولابُد أن يكون مساوياً مع المُعرّف في الصدق، فلا يمكن أن يراد من الأنباء الدلالة على الموضوع له؛ لأنه يساوي مطلق اللفظ الموضوع فيعم الاسم، والفعل، والحرف، بل المراد بالأنباء الإبداء، والإحضار، وبالمسمى المفهوم المستقل الذي سمي بهذا اللفظ،

---

(١) ونص الخبر كما في الفصول المختارة، ص٩١: «وأخبرني الشيخ أدام الله عزه [يعني الشيخ المفيد قدس سره] مرسلاً عن محمد بن سلام الجمحي أن أبا الأسود الدؤلي دخل على أمير المؤمنين عليه السلام فرمى إليه رقعة فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم: الكلام ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره». فقال أبو الأسود: يا أمير المؤمنين هذا كلام حسن فما تأمرني أن أصنع به؛ فإنني لا أدري ما أردت بإيقافي عليه؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إني سمعت في بلدكم هذا لحناً كثيراً فاحشاً فأحببت أن أرسم كتاباً من نظر إليه ميّز بين كلام العرب وكلام هؤلاء فابن على ذلك». فقال أبو الأسود: وفقنا الله بك يا أمير المؤمنين للصواب».

(٢) جاء في الفصول المهمة في أصول الأئمة ج١ ص٦٨٤: «وقال عبد الرحمن السيوطي في كتاب النظائر والأشباه في النحو: قال أبو القاسم الزجاجي في أماليه: حدثنا محمد بن رستم الطبرسي، قال: حدثنا أبو حاتم السجستاني، حدثني يعقوب بن إسحاق الحضرمي، حدثنا سعيد بن مسلم الباهلي، حدثنا أبي، عن جدي، عن أبي الأسود الدؤلي قال: دخلت على علي بن أبي طالب عليه السلام فرأيته مطرقاً، متفكراً فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ فقال: «إني سمعت ببلدكم هذا لحناً فأردت أن أصنع كتاباً في أصول العربية،» فقلنا: إن فعلت هذا أحييتنا، ثم أتيته بعد ثلاث، فألقى إلي صحيفة فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل»، ثم قال لي: «تتبعه وزد فيه ما وقع لك. واعلم يا أبا الأسود أن الأشياء ثلاثة: ظاهر ومضمر وشيء لا ظاهر ولا مضمر، وإنما تتفاضل العلماء في معرفة ما ليس بظاهر ولا مضمر».

قال أبو الأسود: فجمعت منه أشياء وعرضتها عليه فكان من ذلك حروف النصب فذكرت فيها: «إن وأن وليت ولعل وكأن» ولم أذكر «لكن»، فقال لي: «لم تركتها»؟ فقلت: لم أحسبها منها، فقال: «بلى هي منها فزدها فيها».

وجعل هذا اللفظ علامة له، وإن شئت فقل: المعنى الثابت في نفس ما دل، كما ذكره الرضي رحمه الله[١]، فإن هذا هو الذي يختص بالاسم؛ إذ الفعل والحرف لا ينبئان عن مسمى كذلك، بل ينبئان عن جهات معتورة للمسمى باسم آخر؛ ولذا سمي الاسم اسماً؛ لأنه يكشف عن ما سمي به، بخلاف الفعل، والحرف فإنهما يكشفان عن ما لم يسم بهما؛ إذ لم يسم بالفعل والحرف شيء.

توضيح ذلك: أن الحاجة قدمت إلى إبراز ما في الضمائر من المقاصد، والعادة قضت باستحالة إبرازه إلّا بالانتقال من المحسوسات إليه، ولما كان أخفها مؤنه، وأسهلها إيجاداً، وأضبطها إحساساً للغير هي الأصوات، وذلك لأن [إراءة][٢] الشيء للغير إعداد له لأن يقع عليه بصره، وقد لا يقع فلا يراه، بخلاف الإسماع فإنه قرع لسمعه، وإحساس جبري له تعيّنت الأصوات لذلك بالذات، ولذلك صارت متداولة بين الحيوانات أيضاً بالنسبة إلى أبناء نوعها، وحيث كان كمال ذلك وتمامه باختصاص كل معنى بصوت مخصوص، عيّن الواضع كُلّ لفظ بإزاء معنى، وأحدث بينهما علاقة لينتقل من إحساس هذا المحسوس بالخصوص إلى ذلك المعنى الغائب عن الحسّ، وتصرف الواضع قد يلحق بتخصيص اللفظ للمعنى بجعله آلة لإحضاره، فيكون للفظ اختصاص وتعيين لذلك، وهو الوضع الإسمي، ومعناه بهذه الملاحظة هو المعنى الإسمي، ومرجع ذلك إلى جعل اللفظ اسماً لمعناه، والمعنى مسمى بذلك اللفظ، وهو المراد من قوله عليه السلام: «الاسم ما أنبأ عن المسمى»، فهو شرح لتمام حقيقة الاسم، ولا مزيد عليه، ولا فرق في ذلك بين كون المعنى الموضوع بإزائه اللفظ أمراً قائماً بنفسه أو بالغير، له وجود مستقل، أو لا يوجد إلّا تبعاً أم لا وجود له أصلاً -كلفظ العدم- وسواء كان أمراً رابطياً، ومن الأمور النسبيّة أو غير ذلك؛ إذ ليس اختلاف المعنى الإسمي، والحرفي باختلاف ذوات الأشياء في نفسها، بل كُلّ مفهوم من المفاهيم من أي سنخ كان إذا أُخذ من حيث هو، ووضع بإزائه لفظ كُلّ فهو معنى إسمي لذلك اللفظ الموضوع،

---

(١) انظر: شرح الرضي على الكافية ١: ٣٦.

(٢) كلمة غير واضحة، والأقرب ما اثبتناه بين معقوفين.

وقد يلحق بجعل شيء آلة لتعييّن جهة إحضار المعنى بلفظ المسمى به، أي تعيين جهة استعمال الاسم في معناه، فإن إحضار المعنى باللفظ عين استعمال اللفظ فيه، وتعيين جهة الاستعمال عبارة عن رفع إبهامه وإهماله، فهذا القسم من الوضع في الحقيقة ناظر إلى تتميم استعمال الأسماء في معانيها.

فنتيجة القسم الأول: من الوضع استعمال الأسماء في معانيها، ونتيجة القسم الثاني: تتميم ذلك الاستعمال، ألا ترى أن إحضار المعاني المفردة لا يفي بمراد المتكلم، فإن قولك قيام زيد دار، لا يفيد مقصودك الذي هو الأخبار عن تحقّق القيام، وكون زيد فاعلاً والدار ظرفاً له، حتى لو قلت: قيام تحقّق زيد فاعل دار ظرف، لم يفد مفاد قولك: قام زيد في الدار، ما لم ينضم[1] الروابط والأداة الموجبة للتركيب المتممة لاستعمال الأسماء.

بيان ذلك: أن الوضع الأول لا يثمر إلّا صلوح اللفظ لأن يكون حاكياً لما وضع له، فمجرّد الاستعمال، وهو إحضار المعنى باللفظ مبهم، ومهمل لا يتأتى من قبله شيء من الخصوصيات المخرجة من الإبهام، والإهمال فإن زيداً قد يكون فاعلاً، وقد يكون مفعولاً، والدار قد يكون[2] مسنداً إليه، وقد يكون ظرفاً إلى غير ذلك فإذا تعلّق غرضك في مقام الاستعمال بجعل إحضاره عند السامع على إحدى هذه الخصوصيات أحوجك إلى آلة تجعل استعمالك اللفظ فيه وإحضارك إياه به على هذه الخصوصية، فلفظه «في» مثلاً آلة تجعل استعمال مدخولها على وجه الظرفيّة، والرفع بجعل استعمال مدخوله على وجه الفاعليّة، والنصب على وجه المفعوليّة، فهذه خصوصيّات في استعمال الأسماء تحدث بالأداة، والحروف لا إنها معان بإزاء تلك الأداة، وهي تكشف عنها مثل كشف الأسماء عن معانيها وإلا صارت اسماءً، لا أدوات، وهو معنى قول المعصوم عليه السلام: والحرف ما أوجد معنى في غيره، وهو شرح لتمام حقيقته، ولا مزيد عليه، فالأداة متمّمات استعمال الأسماء في معانيها،

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تنضم».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تكون».

والوضع في كلتا المرحلتين ممّا لابُد منه، ومرجع الوضع في المرحلة الأولى إلى جعل الألفاظ آلات لإحضار المعاني.

وفي الثانية: إلى جعل الأداة آلات[1] لإحداث الخصوصيات في إحضار تلك المعاني، وهذه الخصوصيات عبارة عن وجوه استعمال الأسماء، ومن المعلوم أن وجه الاستعمال، وخصوصيته أمر يتحقّق بنفس الاستعمال، لا أنه يكشف عنه الاستعمال كشفاً حكائياً نظير حكاية استعمال الأسماء عن معانيها، فإن لمعاني الأسماء سبقاً رتبيّاً على استعمال ألفاظها؛ إذ العلم تابع للمعلوم بمعنى أصالة الموازنة في المطابقة بخلاف الأداة، فإن لمعانيها تأخراً رتبياً عنها تأخر الحادث عن آلة إحداثه كما أوضحناه -وسيزداد اتضاحاً إنشاء الله تعالى- فالوضع والموضوع له في هذا القسم حرفيان، والموضوع حرف، أو أداة مثله، ولما كانت جهات الاستعمال، وخصوصياته تنشعب إلى شعب كثيرة مختلفة، والأداة الموضوعة لها أموراً متباينة فنجمع الكُلّ تحت قسمين تسهيلاً للضبط.

أحدهما: ما يكون[2] الأداة الموضوعة من غير سنخ اللفظ .

وثانيهما: ما يكون من سنخ اللفظ، وهو المسمى بالحروف.

والأول: إما هيئات مخصوصة، كهيئات الأفعال أو غيرها من هيئات ساير المشتقات، أو الإعراب وما ينوب منابه أو تقديم، وتأخير، وأمثال ذلك. فنفرد قسماً لهيئات الأفعال، وقسماً آخر للحروف، ونذكر البقية في ضمن القسمين استطراداً بحسب ما يقتضيه المقام فنقول:

القسم الأول: ما يعيّن جهة الإحضار من حيث الحركة من القوة إلى الفعل، والانتقال من العدم إلى الوجود وهي هيئات الأفعال؛ فإنها وضعت لتعيين جهة استعمال المادة، وإحضار معناها من حيث التحقق، والحدوث فهي مشتملة على

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (آلة).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

دالين، ومدلولين نسبة أحد الدالين إلى الآخر، كنسبة أحد المدلولين إلى الآخر، فكما أن الهيئة عرض للمادة ومفهومها أيضاً، وهو التحقق، والحدوث عرض لمفهوم المادة الذي هو معنى أسمي، فمادته تنبئ عن المسمى، والهيئة تنبئ عن وجه إحضاره، وهو حركته من القوة إلى الفعل، ففعليّة الفعل إنما هي باعتبار الهيئة لا المادة؛ إذ المادة جزء مشترك بينه وبين الاسم، ولذا تعرّض عليه السلام في مقام التقسيم إلى جهته المميّزة لا المشتركة، وقال: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى».

وكشف الحجاب عن ذلك: أن الضرب مثلاً موضوع بالوضع الأسمي لنفس طبيعة الحدث المعروف، فذكر هذا اللفظ يوجب حضور تلك الطبيعة عند السامع، إلّا أن إحضارها بهذا اللفظ الذي هو عبارة عن استعماله فيها قد يكون لأن يحكم عليه بشيء، كقولك: ضرب زيد شديد، فعلامة أنك أوقعته في الكلام هذا الموقع أي موقع المسند إليه، وجعلت استعماله على هذا الوجه، وبهذه الخصوصية ابتداؤك به في الكلام مرفوعاً، فهذه خصوصية في الاستعمال تنشأ بعد الاستعمال، لا معنى يراد منه، ويقع فيه الاستعمال، فكون الضرب مسنداً إليه ليس معنى بإزاء لفظ الضرب ولا بإزاء تقديمه في الذكر، يقصد منهما ويقع مستعملاً فيه، بل هو خصوصية في الاستعمال توجد فيه بالابتداء به مرفوعاً، وقد يكون لأن يحكم به على شيء -أي ينسب إلى ذات- ومن المعلوم أن لا نسبة بين الحدث والذات إلّا صدوره منها، أو قيامه بها، وإن شئت فعبر بتحققّه بها، وهو المراد من الحركة في الرواية، أي الخروج من القوة إلى الفعل، والانتقال من العدم إلى الوجود، والمراد من هذا الوجود والعدم هما الرابطيان، أي الكون في الغير، والانتفاء عنه اللذان هما طرفاً النسبة المعبر عنهما بالسلب والثبوت، وقد مر بيانه عند التعرض لشرح حقيقة عروض الأعراض، فلا يرد النقض بوجود (وحصل) و(عدم)، وأمثال ذلك، حيث إن المادّة فيها نفس الوجود، والعدم، وانتقالها من العدم إلى الوجود غير معقول، ومن المعلوم أيضاً أن النسبة ربط يتقوم بطرفين: أحدهما في جانب الحدث، والآخر في جانب الذات، فعبّر عن الأول: بتحققّ الحدث، وعن الثاني: باتّصاف الذات بتحققّه، وقد يتفق له طرف ثالث، كما إذا كان هناك من يبعثه عليه بحيث يكون هو

السبب لمباشرة الذات به، فنسبة الحدث حينئذٍ تنشعب إلى أطراف ثلاث:

أحدها: في جانب الحدث، وهو تحققّه.

والثاني: في جانب المباشر، وعبّرنا عنه باتّصافه بتحققه.

والثالث: في جانب السلب الباعث، وهو بعثه عليه، فهيئة الماضي موضوعة بالوضع الحرفي للأول، وهيئة المضارع للثاني، وهيئة الأمر للثالث، وهي الأفعال الثلاثة، ولا يعقل فعل سواها، وبهذا البيان اتضح أن مفاد الجميع إنما هي حركة الحدث؛ لأن الأمور الثلاثة كلها أمور تنحل إليها الحركة، فالهيئات الثلاثة هي الموضوعة لنفس الحركة؛ ولذا أفادت النسبة التامة، ولا هيئة سواها كذلك، فإن هيئات ساير المشتقات أيضاً، وإن وضعت للنسب إلّا أنها لنسب منتزعة من حركة الحدث.

وأما الوضع لنفس الحركة فهو أمر تختص به الأفعال، وقد حققّنا تفصيل ذلك كله في رسالتنا المعمولة في المشتقات[1]، ولكن لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى مقدار يفي بمقام التميّز بين الاسم والفعل.

فنقول: إن أول نسبة بين الحدث، والذات تحققّه، ويترتّب عليه في اللحاظ اتّصاف الذات بذلك التحقق، فإنه يتأخر بحسب الرتبة عن الأول في مرحلة اللحاظ؛ ضرورة أن الاتّصاف بتحققّ الشيء فرع تحققّه؛ ولذلك ذكروا أن المضارع مشتق من الماضي، وسموه مضارعاً لكونه برزخاً بين الماضي واسم الفاعل؛ فإن الماضي فعل خالص، واسم الفاعل اسم خالص، والمضارع أمر بينهما يشبه الثاني، ويكاد يقرب منه، ولكن لما كان مفاده طرفاً لنفس الحركة الملازم للتجدّد والحدوث لم يخرج عن كونه فعلاً، ثم بعد ملاحظة هذه الجهة في جانب الذات يترتّب عليه انتزاع صفة وعنوان مساوٍ للذات، ومن المعلوم أنه مرتبة متأخرة عن الثاني، فهيئة الفاعل موضوعة لذلك، كما أنه يترتّب عليه أيضاً انتزاع عنوان لمن

---

(١) رسالة في المشتقات: ١٢٠ وما بعدها.

وقع عليه الحدث، فيعبّر عنه بهيئة (مفعول)، ولمكانه، وزمانه عنوان آخر، فيعبّر عنه بهيئة (مفعل)، ولآلته عنوان آخر، فيعبّر عنه بـ(مفعال)، ولا ريب في أن هذه أمور متأخرة بحسب الرتبة عن حركة الحدث، فهيئة (ضارب) موضوعة لجعل المادّة عنواناً للذات، وتوقف كونها عنواناً له على حركتها، وتحققّها منه لا يوجب اتحاد الأمرين، بل يقضي بالتغاير، فكون شيء عنواناً لشيء نسبة[1] بينهما مغايرة لحركته، وتحققّه منه، وإن كان أحد الانتسابيين متفرعاً، ومتوقفاً على الآخر، فهيئة فاعل، وأخواته من ساير المشتقات لا تدل على حركة المادّة، وإنما تدل على نسب أخرى متأخرة عنها، وهي نسب ناقصة تقييديّة لا تصلح لأن تقصد بالكلام إفادتها، كالإضافة في (غلام زيد جاءني)، فإن نسبة الغلام إلى زيد لا تصلح في هذا الكلام إلّا لأن تكون مسوقة لبيان حال الموضوع، وإنما النسبة التامة بينه وبين المجيء، وكذلك (زيد ضارب) فإن النسبة التي تتكفلها هيئة (ضارب) ناقصة تقييديّة سيقت لبيان حال المحمول، وإنما النسبة التامة مستفادة من الإعراب، نظير قولك: (زيد إنسان)، وهذا بخلاف هيئة الأفعال، فإن النسبة التامة فيها مفاد نفس الهيئة، وليس ذلك إلّا لكون هيئة الفعل موضوعة لنفس الحركة بخلاف ساير المشتقات.

فالمُحصّل: إن النسبة حيث تعلق الغرض بإفادتها بالذات، فهي نسبة تامة تصلح للخبر عنها، واللفظ المفيد لها كلام تام، وهيئات الأفعال لم توضع إلّا للنسبه كذلك، وأما إذا تعلق الغرض بإحضار شيء مقيّد بوصف عنواني؛ ليرتّب عليه حكماً كذلك، فالنسبة بين ذلك الشيء، ووصفه العنواني الذي هو قيد في موضوعيّته ناقصة تقليديّة لا تصلح للخبر عنها، بل جعله عنواناً وقيداً له في ترتّيب حكم آخر عليه يتوقف على العلم بها قبل ذلك، ولولاه وجب الأخبار عنه أولاً، ثم جعله بعد العلم به قيد الموضوع حكماً آخر في خبر آخر، وهذا معنى قول النحويّن: «أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف»، وليس معنى ذلك إلّا أن كون النسبة ناقصة تقييديّة مرتبة متأخرة عن كونها تامة،

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مرادة تَدُّسُّ (النسبة).

فالإنباء عن الحركة أمر يختص[1] بها الأفعال، ولا يعقل في ساير المشتقات، وإلا كانت أفعالاً، لا أوصافاً وقيوداً للذات.

ثم المراد من إنباء الفعل عن الحركة ليس كإنباء لفظ الحركة عنها، بأن يلاحظ مفهوم الحركة معنى مستقلاً بإزاء هيئة الفعل، كما يلاحظ بإزاء لفظ الحركة، وإلا كان إنباءاً عن المسمى لا عن حركته، فتقييده عليه السلام بذلك يدلّ على أن هذه الحركة التي تُنْبِئ عنها هيئة الفعل ليست ممّا سميت بتلك الهيئة، أي لم تجعل معنى مقرراً بإزائها، كالمعاني الاسمية، بل هي معنى حرفي، وجهته وخصوصيته في استعمال المادّة الموضوعة للحدث، فكما عرفت أن كون الحدث مسند إليه خصوصيته في استعماله، فكذا كونه مسنداً على الوجه المخصوص، خصوصيّته أيضاً في استعماله تحدث من جعله متكيفاً بالهيئة المخصوصة، فهيئة الماضي مثلاً كآلة تجعل استعمال المادّة واقعاً موقع الانتساب على وجه التحققّ بمعنى أنك إذا أردت استعمال المادّة وإحضار معناها على هذا الوجه، وعلى هذه الخصوصيّة أتيت بها على هيئة فعل، فالهيئة تجعل استعمال المادّة على هذا الوجه المخصوص، وكذا هيئة المضارع وغيرها، فلتعريف الفعل الواقع في لسان العصمة قيدان وهما: أن يكون في اللفظ جهتان يُنَبأُ من أحديهما عن المسمى، ومن الأخرى عن وجه استعماله من حيث حركته أي النسبة التامة، ويستفاد بقرينة المقابلة أن لتعريف الاسم أيضاً قيدين:

أحدهما: وجودي، وهو الإنباء عن المسمى، والآخر عدمي، وهو عدم الإنباء عن حركته، أي عدم اشتماله على هيئة تدل على نسبة تامة.

القسم الثاني: الحرف، وللناس في تعريفه تقريبات لا تخلو عن ضعف، وتسامح، والمنطبق على عين الواقع ما قاله الإمام عليه السلام: من أن الحرف ما أوجد معنى في غيره، وبعده الأقرب إلى الصواب ما قاله نجم الأئمة رحمه الله : «من أن الحرف[2] محدثة

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختص).

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده قدس سره : (الحروف).

لمعاني[1] في لفظ غيرها الذي كان الغير متضمناً له، إلاّ أن هذا تضمن معنى لم يدل عليه لفظ المتضمن، كما أن لفظ البيت متضمن لمعنى الجدار، وليس دالاً عليه، بل الدال على المضمون فيما نحن فيه لفظ آخر مقترن بالمتضمن»[2] انتهى، فإنه مأخوذ من كلام الإمام عليه السلام، وقال في موضع آخر: «إن الحرف[3] لا معنى له أصلا، وإنما هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيء ليدل على أن فيه فايدة ما[4]»[5] انتهى.

وحيث اتضح عندك معنى وضع الحرف علمت أن المعاني[6] الحرفية خصوصيات في استعمال الأسماء، والحروف آلات بالوضع لإحداث تلك الخصوصيات فيه، وذلك أن كشف الاسم عن معناه كشف حكائي؛ إذ الوضع جعل الاسم بالوضع الأسمي آلة إحضار ما وضع له، بمعنى أن الأعراض تتعلق بإحضار المعاني عند السامع، وإحضارها بنفسها غالباً أما ممتنع، أو متعذر، أو متعسر، فجعل الواضع لحكمة التسهيل لكُلّ معنى لفظاً يخصه في أن يكون إحضاره بمثابة إحضار ذلك المعنى، فيكون إذا أوجد المتكلّم هذا اللفظ عند السامع، فكأنه أوجد ذلك المعنى عنده؛ فلذا ذكرنا -في صدر المطلب- أن اللفظ في هذه المرحلة منسلخ عن حيث نفسه، وقنطرة إلى المعنى، ولا يلاحظ هناك وراء المعنى شيء، فاللفظ عين المعنى في هذه الملاحظة، وإيجاده إيجاد له؛ ولذا يتّصف بالكُلّيّة، والجزئيّة، والفاعليّة، والمفعوليّة، والظرفيّة، والمظروفيّة باعتبار المعنى لا باعتبار نفسه؛ لكونه منسلخاً عن نفسه بحكم هذا التنزيل والاتحاد، فلا يلحقه أحكام نفسه، فبهذه الملاحظة يكون اللفظ حاكياً لمعناه كاشفاً عنه كشفاً حكائياً، فالمتكلّم كأنه يصور المعنى في عالم اللفظ، والسّامع ينتقل من الصورة إلى ذيها،

(١) كذا في الأصل، والصحيح (لمعانٍ).

(٢) انظر: شرح الرضي على الكافية ١: ٣٦.

(٣) في المصدر: (فالحرف وحده).

(٤) في المصدر: (في ذلك الشيء فائدة).

(٥) شرح الرضي على الكافية ١: ٣٧.

(٦) العبارة غير مستقيمة إلاّ ان يكون مراده قدس سره: (للمعاني).

فإذا كان في ذي الصورة خصوصية تعلق الغرض بإفادته عليها لم يكن بُد إلّا في جعل تلك الخصوصيّة في الصورة لتنطبق على ذيها ما أريد إفادته عليها، والحروف جعلت بالوضع آلات لإحداث هذه الخصوصيات في الألفاظ التي هي بمنزلة الصورة الحاكية للمعاني في مقام الاستعمال، فلفظة (في) مثلاً تجعل مدخولها واقعاً موقع الظرفيّة في الكلام، فيكون المدخول حاكياً لمعناه على هذه الخصوصيّة، فالمتكلّم هو الذي يجعل لفظ زيد في كلامه فاعلاً، أي يعطي له هذه المكانة في وجوده اللفظي ليكون على صورة معناه الكاين كذلك في الخارج، وآلة جعله إياه كذلك في الوجود اللفظي هو رفعه له، وهذا الحال في ساير الأدوات طراً؛ فإنها وضعت آلات لإحداث هذه الخصوصيات في استعمال الأسماء؛ ليتّم[٧] بها المقاصد، فكشف الاسم عن معناه كشف حكائي، وكشف الحرف كشف إنشائي، والاسم آلة إحضار المعنى، والحرف آلة إحداثه.

وإن قلت: إن الحرف لا معنى له أصلاً، وأن إطلاق المعنى، والاستعمال، والدلالة في الحروف تسامح من باب الاضطرار في مقام التعبير كان صحيحاً؛ إذ ليس بإزاء الحرف معنى حتى يقال: إنه مستعمل فيه أو يدل عليه، فإن مَثل الحرف ليس إلّا كمثل السيف في كونه آلة لإحداث القتل، وتحريك الإصبع، أو العين في كونهما آلتين لإحداث الإشارة بهما إلى الغير، وليس بينهما وبين الحرف فرق إلّا أنها آلات طبعاً لا بجعل جاعل، والحرف آله بالوضع والجعل، لا بالطبع، فإن وجدت في نفسك أن تقول: إن السيف يدل على القتل، أو القتل معناه، ومستعمل فيه السيف، وكذا تحريك الإصبع يدل على الإشارة، والإشارة معنى تحريك الإصبع وهو مستعمل فيها فالتزم بذلك في الحروف أيضاً.

وإنما يصح ذلك كلّه فيما يكشف عن المعاني كشفاً حكائياً، كالأسماء بالنسبة إلى معانيها، لا في الحروف التي هي آلات إحداثها.

---

(٧) كذا في الأصل، والصحيح (التّم).

فيه إشارة إجماليّة إلى معاني بعض الحروف

ولا بأس بالإشارة إلى جملة من معاني الحروف؛ ليوجب مزيد اتضاح المرام، وأما استقصاء الجميع فيوجب الخروج عن وضع الفن:

منها: لام التعريف، فإنها موضوعة لتعريف مدخوله[1] والإشارة إليه، وليس معناه أن اللام موضوعه لمفهوم الإشارة أو مصداقها، كلفظ الإشارة، بل معناه أنها وضعت علامة على أن استعمال مدخوله[2] واقع على وجه الإشارة، فاللام آلة تحدث الإشارة في مدخولها، لا أنها تكشف عن الإشارة ككشف لفظ (أشر) عنها، فليس مثل اللام في الاستعمال المذكور إلّا كمثل تحريك الأصبع، أو العين مشيراً بهما إلى شيء، فكما أن الأصبع والعين آلتان لإحداث الإشارة بالطبع، فكذا اللام آلة لإحداثها بالوضع.

ومنها: حروف التنبيه، فإنها آلات لجعل استعمال مدخولها على هذا الوجه، وليس مثلها إلّا كمثل التحريك باليد للإيقاظ ورفع الغفلة، فكما أن التحريك باليد آلة التنبيه طبعاً، فكذا تلك الحروف الآت وضعاً.

ومنها: حروف النداء، فإنها وضعت آلة لجعل مدخولها في محل النداء، فالنداء يحدث بتلك الحروف، لا أنه معنى يحضره المتكلم في ذهن السامع باستعمال الحرف فيه، فليس معنى يا زيد إلّا نفس النداء لهذا اللفظ، فالهمزة أو كلمة (يا) آلة إحداث النداء بمدخولها، لا كاشفة عن إرادة مفهوم النداء الكُلّي أو الجزئي، ككشف لفظ (النداء) عنه.

ومنها: حروف النُّدبة، مثل وازيد، فإن النُّدبة أمر يحصل بنفس هذه الحروف لا معنى يراد منها.

ومنها: حروف الاستفهام، فإنها وضعت آلة لجعل استعمال الجملة التي دخلت

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (مدخولها).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (مدخولها).

عليها في محل الاستخبار بها، أي بعث المخاطب لأن يخبر بها، ولما كان بعث الغير على الإخبار لأجل فهم الواقع والعلم به سميت حروف الاستفهام، فهي في الحقيقة حروف الاستخبار بمدخولها، والاستخبار عين الاستفهام في مرحلة التحصل، فالاستفهام أمر يحدث وينشأ من تلك الحروف لا معنى يراد منها.

ومنها: الحروف المشبهة بالفعل، كليت، ولعل للتمني، والترجي فإنها وضعت آلة لجعل مدخولها تمنياً أو ترجياً، وأن استعمال الجملة بعدها واقع على هذا الوجه، وأنها ذكرت في محل التمني، والترجي، فالتمني، والترجي، أمر يحدث وينشأ من تلك الحروف في مدخولها لا معنى يراد منها، نظير حدوث الاستفهام من أداته؛ ولذا قالوا: إن ليت زيداً قائم، إنشاء للتمني، ولعله قائم، إنشاء للترجي، وهل هو قائم، إنشاء للاستفهام، لا إخبار عنه.

وهكذا (إنّ) للتحقيق، فإنها وضعت آلة لجعل مدخولها في مقام التحقيق ونفي احتمال تردد المتكلّم فيه؛ ولذا كانت مؤكدة لمضمون الجملة، فإن الإخبار عبارة عن الإعلام، والإعلام يتحقق بإيجاد سبب العلم، وسبب العلم هو الألفاظ الكاشفة عن المراد بضميمة كون المتكلّم معتقداً بمطابقته للواقع؛ إذ ليس الغرض من الإخبار التوقع من المخاطب والالتماس منه القبول بلا سبب، بل الغرض إيجاد صفة في نفس المخاطب، وهو إحداث انكشاف الواقع له بواسطة أو [إراءة][1] انكشافه لنفسه، ففي الجملة الخبرية أمران: أحدهما معنى الجملة، والثاني كون المتكلّم معتقداً به، ولولا إحراز المخاطب اعتقاد المتكلم به لما حصل الاعتقاد له، فإذا خاف المتكلم توهم المخاطب عدم جزم المتكلم به، فلابُد حينئذٍ من التأكيد لدفع هذا التوهم، فلفظة (إنّ) موضوعة لإفادة أن مدخولها مبني عل الجزم والاعتقاد، فهي آلة تحدث هذه الحيثيّة في الخبر، وتوجب كون استعمال مدخولها على هذا الوجه، وهذه الجهة في الخبر أمر ينشأ من لفظة (إنّ) لا معنى يراد منها.

---

(١) ما بين المعقوفين غير واضحة في النسختين الحجريتين التين تشرفت بمطالعتهن إلاّ ان ما أثبته هو الأقرب.

ومن ذلك يعلم الحال في (كأن) و(لكن).

ومنها: حروف الاستثناء، فإنها آلات تجعل مدخولها مستثنى ممّا تقدمه، فالاستثناء أمر ينشأ من نفس تلك الحروف، فإن المتكلم يستثنى بها ما بعدها من ما قبلها، فهي آلة لهذا العمل في الكلام فليست حروف الاستثناء منبئة عن مفهوم الاستثناء نظير إنباء الأسماء عن مسمياتها، وإنما هي توجد الاستثناء في مدخولها وتجعل استعمال المدخول واقعاً على هذا الوجه.

ومنها: حرف التنكير، فإن التنوين آلة تنكر مدخوله[1]، ويجعل[2] كون استعماله على هذا الوجه، فليس الابهام معنى يراد من التنوين، بل أمر يحدث به في المدخول، نظير ما عرفت في لام التعريف.

ومنها: حروف التثنية، والجمع، فإنها أيضاً آلات لجعل مدخولها كذلك في مقام تعلق الحكم به، وكون استعمال مدخولها واقعاً على هذا الوجه.

في بيان مفاد أداة الجمع

بيان ذلك: أن مدخولها هي الماهيّة لا بشرط الصالحة لأن تؤخذ من حيث هي في تعلّق حكم عليه، فينبعث من ذلك الإطلاق ولأن تؤخذ من حيث الوجود في ضمن فرد ما، ولأن تؤخذ من حيث التحقق في ضمن فردين أو أزيد، وكُلّ ذلك وجه من وجوه استعمال اللفظ الموضوع للماهية فيها، بمعنى: أن ذكر لفظ الماهيّة وإحضارها يقع على وجه من هذه الوجوه، فهي من أنحاء استعماله، ألا ترى أن الأعلام لا تثنى ولا تجمع، إلّا أن تُأوّل بالمسمى. فما صدر عن صاحب المعالم رحمه الله من الاكتفاء باتحاد اللفظ وجعل التاويل بالمسمى تعسف سخيف، بل غير متصور عند من تصور المعنى الحرفي، وما فرع عليه من صحة إرادة المعنيين من المشترك في التثنية بطريق الحقيقة[3]

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (مدخولها).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تجعل).

(٣) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

أشد سخافة؛ إذ لو جوزنا إرادة المعنيين من المشترك في المفرد، أي بحسب المادّة، لم يجز إرادتهما في التثنية، أي بحسب أداتها؛ لاستحالة أن يستقل[1] الأداة في عرض المدخول بإفادة معنى مغائر لمعنى مدخولها؛ إذ الأداة لا يراد منها شيء، وإنما هي آلة تعيّن نحو استعمال المدخول، فأداة التثنية والجمع كالعَلَم المنصوب بجنب مدخولها؛ ليدل على أنه مأخوذ على وجه التثنية، أو الجمع في مقام تعلّق الحكم عليه، فالتثنية، والجمع أمران يحدثان من ذكر أداتهما، لا أمران يرادان منهما، وبما ذكرنا من كون أداة التثنية، والجمع علامتين لوجه إحضار مدخولهما، وكيفيّة تعلّق الحكم به ينكشف لك الستر في أمور صعب تعقّله على غير واحد.

أحدها: الفرق بين الجمع واسم الجمع، من أن الأول يدل على الآحاد بالمطابقة، والثاني بالتضمن، مع أن من البديهي عدم إمكان أن يراد من اللفظ ثلاث معاني[2] مطابقيّة في استعمال واحد، ووجهه ما عرفت: من أن الجمعيّة في اسم الجمع موضوع لها اسم الجمع فاستعمل فيها، فالجمعيّة مدلول اسمي له، فيدل عليها بالمطابقة، فيكون[3] دلالته على الآحاد بالتضمن، وأما الجمعيّة في الجمع فلم يوضع لها ولا استعمل فيها، لا نفس المدخول ولا المركب منه ومن الأداة، وإنما المدخول موضوع لنفس الماهيّة اللا بشرط، ومستعمل فيها والأداة كشفت عن وجه استعمالها، وكيفيّة تعلّق الحكم بها، والجمعيّة حدثت من بعد ذلك فلا فرق بين الرجل والرجال في المعنى المراد من اللفظ، وإنما الفرق بينهما في وجه إحضار معنى اللفظ، وكيفيّة تعلّق الحكم به، فالفظ المشتمل على أداة الجمع لم يستعمل إلّا في الماهيّة، ولا ريب أن صدقها على أفرادها إنما هو بالمطابقة.

ثانيها: ما قيل من أن الجمع بمنزلة تكرير المفرد، ووجهه ما عرفت من أن دلالته على الآحاد باعتبار صدق الماهيّة على كُلّ واحد منها، فهو بمنزلة تكرير

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تستقل».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «ثلاثة معانٍ».

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «فتكون».

اسم الجنس المنكر ثلاثاً.

ثالثها: عدم صحة دخول أداة الجمع في مقام التعداد، مع كون الجمع بمنزلة تكرير المفرد؛ وذلك لعدم الحكم في مقام العد فلا محلّ لآلة الجمع.

رابعها: كون عموم الجمع المحلّى إفرادياً لا عموم جماعات.

خامسها: عدم الانسلاخ عن الجمعية في مثل قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾[1]، وقولك: «لا تتزوج الثيبات وتزوج الأبكار»؛ وذلك لما عرفت أن آلة الجمع تعيّن كون الماهيّة باعتبار وجودها في ضمن أكثر من فردين وقعت متعلّقاً للحكم في الكلام.

وأما تعلق الحكم عليها بالاعتبار المذكور على سبيل البدليّة، أو على سبيل الاجتماع فهو أمر خارج عن معنى الحرف، فكما إذا قال: الأبكار تزويج أحداهن أولى من تزويج عشرين من الثيّبات، لا يراد من الأبكار إلّا معناها الجمعي من دون انسلاخ عنه، ولا ينافيه تعلّق الحكم عليها لا على سبيل الاجتماع، وإنما جيء بها جمعاً توطئة لتعليق الحكم عليها على هذا النحو الخاص، وكذلك المثالان المقدمان ونظائرهما، فاستيعاب الحكم للجميع على سبيل الاجتماع، أو البدليّة، أو عدم استيعابه خصوصيات تستفاد من الخارج نعم قد ينشأ الظهور في الاستيعاب من إطلاق الكلام في بعض الموارد لا من الوضع، وقد يعكس الأمر في موارد آخر.

وإن شئت اتضاح ذلك فبدل مثال الكُلّي بالكُلّ، فإن اللفظ الدال على الكُلّ قد يؤخذ موضوعاً للحكم في الكلام، ولا يستوعب الحكم جميع أجزائه، كقولك: ضربت زيداً، والضرب لم يستوعب جميع أجزاء زيد، بل له ظهور في عدم الاستيعاب، ولكن ليس مستنداً إلى الوضع، بل أمر نشأ من إطلاق الكلام في خصوص المورد، وقد يؤخذ موضوعاً له، ويستوعب جميع أجزائه، كقولك: أكلت

---

(١) سورة الأنفال آية ٤١.

الرمان، فإن له ظهوراً في الاستيعاب غير مستند إلى الوضع، بل إلى إطلاق الكلام في خصوص المورد، وقد يتفق مورد لا يكون له ظهور في شيء منهما، كقولك: قرأت القرآن، وطالعت الكتاب، فيتردد بين البعض والختم، فجعل شيء موضوعاً ومتعلقاً للحكم في الكلام -سواء كان كلاً ذا أجزاء، أو جمعاً ذا أفراد- أعم من التعلّق المستوعب فهو بحسب الوضع مهمل عن جهة الاستيعاب وعدمه فضلاً عن الاستيعاب على وجه التبادل، أو الاجتماع في الأخير، وما ترى من الظهور في بعض الموارد فإنما هو ظهور إطلاقي ناشئ من خصوصية المورد لا يكون في مخالفته تجوز أصلاً، ولا يوجب الانسلاخ عن الجمعية في ألفاظ الجمع، ولأجل ما ذكرنا لو قال: ضربت زيداً، لم يفد استيعاب الحكم، بل أفاد عدمه، ولو قال: إلّا رأسه، أفاد الاستيعاب لساير أجزائه بشهادة الاستثناء، ولو قال: أكلت الخبز، كان ظاهراً في الاستيعاب، ولو قال: نصفه بطل ذلك الظهور، وكشف عن أن ذكر الكُلّ كان توطئة وتمهيداً لتعليق الحكم على بعضه، لا على أن الكُلّ كان من أول الأمر مستعملاً في النصف، وإلا رجع بعد إرجاع الضمير إلى الربع، ثم إلى الثمن، وهكذا، وهو بديهي البطلان، وهكذا لو قال: إلّا نصفه، وجميع ما سمعت في الكُلّ يجري في الجمع أيضاً فلا نعيد الكلام.

وممّا ذكرنا يظهر ارتفاع الإشكال المعروف من أن العام شامل لجميع الأفراد حتى المستثنى، فذكر العام إدخال له، والاستثناء إخراج وهو تناقض، وهذا سادس الأمور التي صعبت على الجماعة، وسر عدم التناقض معلوم ممّا ذكرناه، ولتفصيل ذلك كُلّه محل آخر.

[حروف النفي] (١)

ومنها: حروف النفي، فإنها وضعت آلات لجعل الكلام في محل النفي، وتعيين

---

(١) ما بين المعقوفين غير موجود في المقالات انما هو عنوان وضعه صاحب النسخة (س) في الفهرس الذي جعله لها ونحن اثبتناه للفائدة.

استعماله في هذه الجهة، بيان ذلك: أن الثبوت، والسلب يتواردان على النسبة كتوارد الوجود والعدم على الماهيّة، فالنفي والإثبات عنوانان يطرآن على النسبة الحكمية كطرو الوجود والعدم على الماهيّة، وليست هيئة القضيّة الخالية عن أداة النفي موضوعة للإثبات، كما سبق إلى وهم بعض الأعلام؛ إذ هو مع توقفه على وضع المركبات، وهو باطل -كما سيجيء- مستلزم للتناقض بين الداليّن بالنسبة إلى مدلوليهما؛ ضرورة أن تلك الهيئة بعينها موجودة عند دخول أداة النفي، وإنما الإثبات يفهم من إيراد المتكلّم القاصد لإفادة الكلام مطلقاً غير مقرون بشيء من آلات النفي، من دون مدخليّة للوضع في ذلك، ولا تستبعدن ذلك فإن أمثاله كثيرة، ألا ترى الأخرس كيف يفيد مقاصده بالإشارات، وليس هناك وضع، وإنما الدلالة تتبع الخصوصيات المحتفة بحركاته، بل كثيراً ما يختلف[1] المقاصد بسوق الكلام وسياق التعبير، فإن قولك: ياشيخ، ربما يكون إجلالاً، وربما يكون إهانة، وذلك باختلاف سياق تعبيرك، أو باختلاف خصوصية المورد، ونحو ذلك، ومن المعلوم عدم استناد ذلك إلى الوضع، ومن هذا الباب قولهم: إن الأطلاق يفيد كذا، أو ينصرف إلى كذا، وتقديم الفلان يدل على هذا، وتأخيره على ذاك، بل ربما يستحيل تطرق الوضع إلى بعض الجهات، فإن الواضع يضع اللفظ لإحضار المعنى عند المخاطب، وأما أن المتكلّم عند تكلّمه بذلك اللفظ قصد الإحضار أو لا، فلا يمكن وضع شيء له؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل، فلابُد ان يعلم ذلك من بعض الجهات الخارجة عن الوضع، فالرفع في جزئي القضية مثلاً علامة على أنها قضية، والمتكلّم في صدد الحكم لا التعداد مثلاً ولا يعلم به كون أي الجزئيّن مسنداً وأيهما مسنداً إليه، فإن ذلك أمر لابُد أن يستكشف من الجهات الخارجة، ككون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً ، وكتقدم أحدهما، وتأخر الآخر، حيث إن رتبة المسند إليه هي التقدّم، ورتبة المسند التأخر، وأمثال ذلك من الخصوصيات، وهذا كون الإسناد ثبوتيّاً ليس له علامة وضعت له، وإنما هو مستفاد من إطلاق الكلام، ولذا لو احتملنا إتيان المتكلّم بحرف النفي وعدم سماعنا له بطل ظهور

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختلف).

الكلام في الإثبات، ولو كان استناد ظهور الكلام في الإثبات إلى علامة موضوعة له لوجب عند هذا الاحتمال التمسك بأصالة الحقيقة، ودفع الاحتمال المذكور، فليس مثل كون الكلام إثباتاً إلّا كمثل كونه إخباراً، فكما أنه لا علامة في الكلام تدل بالوضع على انه إخبار لا إنشاء، وإنما هو ينشأ من إطلاق الكلام، وعدم اقترانه بعلامات تصرفه عن ذلك، كـ(ليت)، و(لعل)، وحرف الاستفهام، وأمثال ذلك ممّا يصرف الكلام عن الإخبار إلى الإنشاء، كذلك الإثبات ينشأ من إطلاق الكلام، وعدم اقترانه بعلامات تصرفه عن ذلك إلى النفي كـ(لا)، و(ليس)، و(ما)، و(لن)، و(لم)، و(لما)، ونظرائها.

ومن هنا اندفع عنك إشكال عظيم تحيّر في حلّه الأعاظم، وهو أن الهيئة الدالة على الإثبات بعضها موجوده في ضمن النفي، وكذا الهيئة الدالة على الإخبار في ضمن الإنشاء، وهما متناقضان كيف يجتمعان؟!، فاضطربوا في دفعه، فضربوا يمنة، ويسرة، ولولا مخافة الإطناب لأوردنا لك بعضاً من كلماتهم، ووجه اندفاعه ظاهر ممّا قررناه، فقد اتضح ممّا ذكرنا أن الإثبات، والنفي كالإخبار، والإنشاء أمران طاريان على الكلام، لا أمران يكشف عنهما ألفاظ الكلام، بل معنى اللفظ في الجميع شيء واحد، وإنما استعماله في مقام الحكاية عن الواقع يوجب صيرورته إخباراً، فالإخباريّة أمر يحدث من إعمال اللفظ على وجه مخصوص في مقام خاص، ومبين هذه الجهة في الاستعمال هو إطلاقه وعدم اقترانه بشيء -على ما عرفت- فكون الكلام إخباراً عنوان يعرض له بعد الاستعمال، لا أمر يكشف عنه الاستعمال، وكذا كونه إنشاءً فإنه مقابل الإخبار إلّا أنه يحتاج إلى آلة تصرفه عن الانصراف إلى مقام الحكاية، فإن معنى لفظ (زيد قائم) في مقام حكاية الواقع عين معناه في مقام الاستفهام، وإنما الفرق في أن ذكر هذين اللفظين، وإحضار معناهما واقع في جهة حكاية الواقع، والإخبار عنه، أو في جهة الاستخبار عنه، فالإخبار بالكلام أو الاستخبار به عن الواقع عنوانان للكلام يطرءان عليه من جهة كون

استعماله في محلّ الإعلام أو في محلّ الاستعلام، لا [معنيان] [١] يرادان من الكلام، غاية الأمر كون محلّ الكلام إعلاماً لا يحتاج إلى علامة لانصراف الكلام بنفسه إليه، وكون محلّه استعلاماً يحتاج إلى علامة، وهي أداة الاستفهام، فالفرق بين الخبر والإنشاء ليس باختلاف مداليل الألفاظ[٢] الكلام، وإنما هو باختلاف جهة استعماله، وكذا الحال في الإثبات والنفي، فإن مدلول لفظي (زيد قائم) في مقام الإثبات عين مدلولهما في مقام النفي في الكشف عن النسبة بينهما إلّا أنه قد يذكر في مقام إعلام ثبوت هذه النسبة، وقد يذكر في مقام إعلام نفيها، لكن كون وقوعه في محلّ الإثبات لا يحتاج إلى علامة لانصراف الكلام بنفسه إليه، نظير ما عرفت في الإخبار، وكونه في محلّ النفي يحتاج إلى علامة، وهي أداة النفي، فحروف النفي آلات لجعل الكلام منفياً، أي: واقعاً في محلّ النفي، وكون استعماله في هذه الجهة.

في بيان مفاد حروف الجر

ومنها: حروف الجر، قال ابن حاجب: «إنها وضعت لإفضاء الفعل، أو معناه إلى ما يليه»[٣]، قال الشارح الرضي: «المراد بالإفضاء الوصول، أي لإيصال فعل» إلى أن قال: «وسماها بعضهم حروف الإضافة لهذا المعنى، أي تضيف الأفعال إلى الأسماء، أي توصلها إليها، قال بعضهم: ومن هذا سميت حروف الجر؛ لأنها تجر معناها إليها»[٤] انتهى.

وهذا كما ترى اعتراف من الماتن والشارح بأن حروف الجر موضوعة لإيجاد الربط وإحداثه بين العامل والمعمول، وإيصال أحدهما إلى الآخر، لكنها على أنحاء مختلفة بعضها وضعت لمطلق الإفضاء، والتعدية، والارتباط، كـ(الباء)، وبعضها وضعت لارتباط وإفضاء مخصوص، فـ(من) للإفضاء بالمبدأ، و(إلى) بالمُنتهى،

(١) كلمة غير واضحة الأصل، والاقرب ما اثبتناه بين معقوفين.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (ألفاظ).

(٣) انظر: شرح الرضي على الكافية ٤: ٢٦٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٢٦١.

و«في» بالمحل، و«حتى» بالغاية، و«على» بالمستعلى عليه، وهكذا غيرها، وهذا هو الوجه في كون «الباء» أصل الحروف الجارّة، وليس لأصالتها، وفرعيّة غيرها معنى وراء ذلك، ومنه يظهر سرّ قيامها مقام غيرها، وتعويضها عما عداها حيث ألغيت خصوصيّة الربط، وأريد مطلق الارتباط.

ومن الأوهام السخيّفة توهم أن «الباء» تجيء بمعنى ساير الحروف بعينها، وأن لا فرق بين قام في الدار، وبالدار، وبين نام على الفراش، وبالفراش، وبين تجاوزت عنه، وبه، وبين أحسن إلي، وبي؛ لأنه مخالف لضرورة الوجدان، فإنه شاهد صدق على الفرق، وأن «الباء» حيث تستعمل لا يراد بها إلّا مطلق الربط الخالي عن الخصوصيّة، لا أنها تستعمل في الربط المخصوص الذي يتكفله[1] ساير الحروف، فقيام «الباء» مقامها غير مجيئها بمعناها؛ ولأنه غير مطرد، ألا ترى أنه لا يصح أن تقول: سرت بالبصرة بالكوفة، وأنت تريد سيرك منها إليها.

لا يقال: أنه مشترك الورود؛ لأنا نقول: ما ذكرنا من قيامه مقامها إنما هو حيث يصح إلغاء الخصوصية، وإرادة مطلق الربط، وأما حيث لم يصح ذلك كما في المثال، وأمثاله فلا يصح قيامه مقامها، وممّا ذكرنا تعرف عدم مجيء ساير الحروف أيضاً بعضها على معنى بعض، وإنما اشتبه متوهم ذلك من الموارد التي يتصادق الجهتان فيها لصلوح المحلّ لكلتا الجهتين اللتين وضع لكُلّ منهما حرف مثلاً يصح أن تقول: قام زيد في السطح، وعلى السطح، لصلوح السطح لأن يقع مستعلى عليه، وظرفاً للقيام، ويصح أن تقول: ركبت على الفرس، ولا يصح أن تقول: ركبت في الفرس؛ لعدم صلوحه لأن يقع ظرفاً للركوب، ولو كان من باب مجيء أحدهما على معنى الآخر لاطرد في جميع الموارد، وقس عليه بقية الموارد، وساير الحروف التي ادعى مجيء بعضها على معنى بعض، فليس لكُلّ حرف إلّا معنى واحد، ولم يجئ شيء منها على معنى آخر، ولا يستعمل في غير معنا لا حقيقة ولا مجازاً.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تتكفله».

في الإشارة إلى معنى الباء الجارة

وأما المعاني المعدودة لكُلّ حرف كـ‹الباء› مثلاً حيث عدّوا لها معاني كثيرة، فليس من باب الاشتراك ولا المجاز، وإنما هي بيان للخصوصيات المتكيفة بها المعنى الواحد بحسب اختلاف خصوصيات الموارد، فمعنى ‹الباء› ليس إلّا مطلق الارتباط، وخصوصية الارتباط واختلافها بحسب موارد الاستعمال أجنبية عن معنى الباء، وهذا معنى ما نقل عن سيبويه أنه لم يذكر للباء إلّا معنى واحداً، وقال: إنما هي للإلصاق[1]، وذكر أن في كُلّ مورد من مواردها يوجد ذلك المعنى، ومراده من الإلصاق مطلق الافضاء والتعدية التي ذكر نجم الأئمة أنها معنى لا يفارقها أبداً، وزعم من لا خبرة له أن تلك المعاني للباء من باب الاشتراك، أو الحقيقة، والمجاز غفلة عن أن تعداد موارد الاستعمال المختلفة شايع بين اللغويين عند تفسير الألفاظ، بل ليس وظيفة اللغوي إلّا ذلك، وهو الذي يقبل منه، وأما إن اللفظ حقيقة في الجميع، أو في الجامع أو في بعضها ومجاز في البعض الآخر فلا يتعرض له أصلاً، ولو تعرضوا لم يكن قولهم في ذلك حجة؛ لأنه اجتهاد منهم لا إخبار؛ إذ لم يسأل الواضع، ولا شهد الوضع أحد، والمتأمل يجد بالاستقراء أن الاشتراك -وإن كان ممكناً لكنه- لم يقع في موضع حتى في الأضداد، وإن خفي تصور الجامع، واللغويون في الغالب حيث يعدون موارد الاستعمال يذكرون ما يصلح أن يكون جامعاً بين الجميع، أو يعتمدون على وضوح الجامع من تعداد تلك الموارد، بل لا يتعلق غرضهم في استقصاء تلك الموارد إلّا بأن تكون توطئة لاستكشاف الجامع، والانتقال إليه، فيظن غير الخبير أنها معان متباينة على سبيل الاشتراك أو الحقيقة والمجاز، فيتحير في تعيين الحقيقة عن المجاز كما تخيلوا ذلك في المعاني المعدودة لـ‹الباء›، التي منها الإلصاق، وقسّموه إلى قسمين: حقيقي، نحو ‹به داء›، وقالوا في تفسيره أي التصق به، ومجازي: نحو ‹مررت بزيد›، وقالوا في تفسيره أي التصق مروري بمكان يقرب من زيد، وفي ذلك شواهد على عدم تعقل

---

(١) انظر: كتاب سيبويه ١: ٤١٧ وما بعدها.

معنى «الباء»؛ إذ الإلصاق بالمعنى الذي ذكره، معنى أسمي لا يعقل كشف الحرف عنه، والالصاق الذي يمكن أن يكون معنى «الباء» هو إيصال الفعل وربطه إلى ما يليه، وهو حاصل في كلا المثالين، ولا يتصور فيه حقيقة، ولا مجاز؛ لأن «الباء» علامة على أن محل مدخولها في الكلام محل الارتباط للفعل، فهي آلة إحداث الربط بينهما، والحقيقة والمجاز في ذلك غير معقول، وأين هذا المعنى من التصاق الداء بالشخص حقيقة، والمرور به مجاز، أو كون ارتباط الداء بالشخص لصوقه به، وارتباط المرور به وصوله بمكان يقرب منه، ليس معنى يستفاد من نفس «الباء»، وإنما المستفاد منها محض الارتباط، والخصوصيتان مستفادتان من خصوصية الموردين؛ ولذا لا تستفادان في ساير الموارد، بل يستفاد الارتباط بانحاء أُخر، فلو كانت من نفس «الباء» لاطّردت في الجميع..

ومنها: الاستعانة، نحو كتبت بالقلم، وزعم بعض إنه مجاز.

وفيه: أن «الباء» في المثال لمجرد إحداث الربط بين الكتابة والقلم، وخصوصية الارتباط نشأت من المورد حيث إن ارتباط الكتب بالقلم، إنما يكون على وجه الاستعانة، وكون القلم آلة لها، فلا وجه للمجازية.

ومنها: المقابلة، نحو بعت هذا بهذا، فإن «الباء» لمجرد الربط إلّا أن ارتباط العوضين هو المقابلة، فالخصوصية ناشئة من المورد لا من الباء.

ومنها: السببية، فإن ارتباط السبب بمسببه ذلك، لا أنها مفهومة من نفس الباء.

ومنها: المصاحبة، وحالها كما تقدم.

ومنها: التفدية، نحو بأبي أنت وأمي.

وفيه: إنها مستفادة من الخارج، ولا يستفاد من الباء إلّا الارتباط المطلق، وحال «باء» التفدية ليس إلّا كحال «باء» التعويض.

ومنها: التعدية، والمراد بها ارتباط الفعل إلى ما فعل به، وإلا فجميع الحروف للتعدية كما صرح به نجم الأئمة، لكن لا إلى المفعول به، نحو: مررت بزيد وذهبت

به، ولا ريب أن التعدية صفة في اللفظ تنشأ من ارتباط الفعل اللازم إلى المفعول به، فهي ليست معنى مغايراً للارتباط؛ ولذا قد يمثل له بمثال الإلصاق نحو: مررت بزيد.

ومنها: الزيادة، نحو ما زيد بقائم، وكفى بالله شهيداً، وليس المراد أن الزيادة من معاني «الباء»، ولا أن «الباء» لا تفيد شيئاً، بل المراد أن معناها ليس إلّا مجرد الربط، ولما كان الربط في المثالين حاصلاً من الإعراب لم يكن[1] فائدة الباء إلاّ تأكيد النفي، أو قيام الكفاية بالله.

ومنها: التبعيض ذكره بعض[2]، واستدل عليه آخر[3] بنص الإمام عليه في صحيحة زرارة حين سأله عن دليل المسح ببعض الرأس، فقال عليه السلام: «**لمكان الباء في الآية الشريفة**»[4]. وأنكره جماعة من أساطين

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تكن».

(٢) انظر: فقه اللغة وسر العربية: ٣١٩، ومصباح المنير ١: ٥٤.

(٣) انظر: مفاتيح الأصول: ٩٨.

(٤) ونص الصحيحة: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، ثم قال: **«يازرارة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ونزل به الكتاب من الله؛ لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾؛ فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾؛ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾؛ فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه، ثم قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ فلما وضع الوضوء إن لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾، ثم وصل بها: ﴿وَأَيْدِيكُم﴾، ثم قال: ﴿مِّنْهُ﴾ أي من ذلك التيمم؛ لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجر على الوجه؛ لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم «في الدين» مِّنْ حَرَجٍ﴾ والحرج الضيق»**. الكافي ٣: ٣٠ والاقتباسات القرآنية الشريفة من آية ٦ من سورة المائدة.

العربيـة، وصرح سـيبويه بإنكاره في سـبعة عشر موضعاً من الكتـاب[1]، وقال ابن جنـي: أن أهل اللغـة لا يعرفون ذلك المعنى لـ‹الباء›، بل هـو شيء أورده الفقهاء[2]، والصـواب ما ذكـره هؤلاء، والإمام عليه السلام لم يثبت معنى جديداً لـ‹الباء›، وإنما اسـتدل بتغيير أسـلوب الآية على استفادة مسح البعض، وذلك لأن الغسل والمسح يتعديان إلى المفعول بنفسـهما، وإذا قيل غسـل الشيء أو مسـحه، كانا ظاهرين في اسـتيعاب الغسـل والمسـح لتمام ذلك الشيء، لكن ظهوراً مسـتنداً إلى الإطلاق كما مر بيانه في أكلت الخبز والرمان، فتغيير الأسـلوب بإتيان ‹الباء› في فقرة المسـح دون الغسل مع عدم الحاجة إليها في تعدية الفعل يدل على نكتة، وهي إبقاء فقرة الغسل على ظاهرها وهو الاستيعاب، دون فقرة المسح لاقترانها بـ‹الباء› المفيدة لمجرد الارتباط والوصول، فيكشـف عن أن الغرض نفي وجوب الاسـتيعاب والاكتفاء بمجرد ارتباط المسح ووصوله بالرأس، كما هو معنى ‹الباء›، فاتضح أن ليس لـ‹الباء› إلّا معنى واحد، وهو الربط، وأن كُلّ ما ذكر خصوصيات ناشـئة من الموارد، وهكذا الحال في معاني ساير الحروفُ، وأنت بالتأمل في ما ذكرنا تقدر على استكشاف حالها أيضاً.

في الإشارة إلى معنى الإعراب

فالمحصل: إن كُلّ حرف له معنى واحد لا يستعمل إلّا فيه، وهو في كُلّ حرف تعيين وجه من وجوه استعمال ما دخل عليه، فالباء: آلة لجعل استعمال مدخوله[3] في محل الارتباط بالفعل، فهي كالعلم المنصوب بجنب مدخوله[4] ليدل على أن

---

(١) قال سيبويه في كتابه: «وباء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط وذلك قولك خرجت بزيدٍ ودخلت به وضربته بالسوط ألزقت ضربك إياه بالسوط فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله» كتاب سيبويه ٤: ٢١٧.

(٢) انظر: شرح الرضي على الكافية ٤: ٢٨١.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح ‹مدخولها› إلاّ ان نقول بان المصنف قدس سره يقصد: مدخول الحرف.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح ‹مدخولها› إلاّ ان نقول بان المصنف قدس سره يقصد: مدخول الحرف.

للفعل ارتباطاً به[١].

و‹من›: آلة لجعل مدخوله[٢] في محل الابتداء.

و‹إلى›: آلة لجعل مدخوله[٣] في محل الانتهاء.

ففي قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة لفظة ‹من› علامة على أن ذكر البصرة هنا لكونه مبدأ السير، ولفظة ‹إلى› علامة على أن ذكر الكوفة لكونه مُنتهى السير.

وهكذا ساير الحروف فكُلّ ذلك وجه من وجوه استعمال الأسماء تحدث بعد الاستعمال، والحروف آلات لإحداثها لا كواشف عنها نظير كشف الأسماء عن معانيها.

ومن هذا القبيل وضع الإعراب أيضاً، فإن الفرق بين الإعراب والحروف ليس إلّا في أن الحروف ألفاظ، والإعراب عرض وحال، وإلا فهي مثل الحروف من جميع الوجوه، فالرفع، والنصب، والجر علائم لأحوال مدخولها الذي وقع استعماله عليها، ففي قولك ضرب زيد عمراً الرفع في زيد علامة على أن ذكره في هذا الكلام؛ لكونه فاعلاً للفعل، والنصب في عمرو علامة على أن ذكره لكونه مفعولاً، وهكذا في ساير الأحوال الإعرابية، فإن كُلّاً منها علامة لوجه من وجوه استعمال مدخوله، فهي آلات لجعل استعمال المدخول على وجه خاص، فالفاعليّة في لفظ زيد، أمر يحدث من ذكره مرفوعاً، وكذا للمفعوليّة بذكره منصوباً، وكون لفظ ‹زيد› فاعلاً عبارة أخرى عن وقوعه في الكلام موقع الفاعليّة، وهو عبارة أخرى عن كون استعماله على هذا الوجه، ووجه الاستعمال يتحقق بنفس الاستعمال، لا أنه معنى يكشف عنه الاستعمال.

فقد اتضح ممّا ذكرنا أن الحروف، والإعراب، والهيئات الاشتقاقية آلات

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح ‹بها› إلاّ ان نقول بان المصنف تتَّئِنُّ يقصد: بالحرف.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح ‹مدخولها› إلاّ ان نقول بان المصنف تتَّئِنُّ يقصد: مدخول الحرف.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح ‹مدخولها› إلاّ ان نقول بان المصنف تتَّئِنُّ يقصد: مدخول الحرف.

لإحداث المعاني في مدخولاتها وكواشف عن جهات استعمالها كشفاً إنشائياً، لا كشفاً حكائياً، فمثل معاني تلك الأداة كمثل التكلم، والخطاب، والإخبار، والإنشاء، ونحوها، فإن كون الشخص متكلماً أمر يحدث بالطبع من إيجاده الألفاظ، كما أن كونه مخاطباً أمر يحدث من توجيه الكلام نحوه، والإخبار أمر يحصل بإيجاده الكلام الخبري، والإنشاء بالإنشائي.

فبما فصّلنا اتضح لك معنى قول أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وآله أجمعيّن في حد الحرف هو ما أوجد معنى في غيره، وأن ماهيّة الحرف هي التي شرحها عليه السلام، وأنه البيان الذي فوق بيان كُلّ ذي علم، كما اتضح أيضاً متانة ما حققه نجم الأئمة: من أن الحرف لا معنى له، وإنما هو كالعَلَم المنصوب في جنب... إلى آخره، وكذا قوله: إن الحرف محدثة المعاني في لفظ غيره[٤] آخره، فإنه مأخوذ من الرواية الشريفة، واتضح أيضاً، وجه التسامح في التعريفات الأُخر، ووجه صحة إرجاعها إلى ما ذكرناه:

منها: قولهم: «ما دلّ على معنى لا في نفسه»، وجه التسامح ما عرفت أن الحرف لا معنى له، ولا دلالة، ووجه صحة إرجاعه هو الصفح عن التسامح المذكور لقضاء الاضطرار به، فيراد من الدلالة على المعنى الكشف الإنشائي فيأوّل إلى أنه ما أوجد معنى لا في نفسه أي في غيره، وغرض هذا المعتبر كون كشفه كشفاً حكائياً، نظير كشف الأسماء عن مسمياتها، فإنه كشف عن المعاني المأخوذة في نفسها .

ومنها: قولهم: «ما دلّ على معنى في غيره»، وحاله كعين حال سابقه.

ومنها: قولهم: «ما دلّ على معنى قائم بالغير»، وهو أيضاً كسابقه، لكن لا يخفى أنه ليس المراد من القيام في العبارة هو العروض؛ ضرورة كون جميع الأعراض قائمة بالغير، والتزام كون الألفاظ الموضوعة لها حروفاً، بديهي البطلان لا يتفوه به الصبيان، بل المراد به أما مقابل قيامه بنفس اللفظ، وقيام المعنى بنفس اللفظ ليس

---

(٤) كذا في الأصل، والعبارة غير مستقيمة إلاّ ان يكون المراد «الحرف محدث»، أو «الحروف» وتكون العبارة هكذا: «الحروف محدثة المعاني في لفظ غيرها».

إلّا كونه معنى لذلك اللفظ مراداً منه يحكي منه هذا اللفظ، فقيامه بالغير يراد به ما لا يكون كذلك، فيرجع إلى ما سبق، وأما مقابل القيام بنفسه في مرحلة اللحاظ، فيراد به ما لا يستقل في اللحاظ، ويكون آلة للحاظ الغير، فيرجع إلى ما يأتي.

ومنها: أنه آلة لملاحظة حال الغير، وهو أقرب انطباقاً إلى ما ذكرناه من الجميع؛ لما تقدم أن الحروف آلات لتعيين حالات استعمال مدخولها.

ومنها: أن معناه ملحوظ بلحاظ آلي.

نقل كلام المحقق الشريف في معنى الحرف وبيان ما فيه

ومنها: أن معناه أمر آلي، ومعنى غيره استقلالي، وهذا هو الذي أطال في بيانه الكلام المحقق الشريف على ما حُكي عنه، قال: إن الابتداء مثلاً معنى هو حالة لغيره، ومن متعلقاته، فإذا لاحظه العقل قصداً وبالذات كان مستقلاً بنفسه ملحوظاً في ذاته، صالحاً لأن يحكم عليه وبه، ويلزمه إدراك متعلّقه تبعاً وإجمالاً، وهو بهذا الاعتبار وضع له لفظ الابتداء، ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيّده بمتعلّق مخصوص، فتقول: ابتداء السير البصرة، وذلك لا يخرجه عن الإسمية، وصلاحيته للحكم عليه وبه، وإذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعريف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه لا يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ (من)، وهذا معنى ما قيل: إن الحرف وضع باعتبار معنى عام، وهو نوع من النسبة، كالابتداء مثلاً لكُلّ ابتداء معين بخصوصه[1].

وقال أيضاً: «إن النسبة قد تلاحظ من حيث إنها حالة بين زيد والقيام، فهي من المعاني الحرفية المفهومة من زيد قائم، وقد تلاحظ باللحاظ الاستقلالي فهي من المعاني الإسميّة والموضوعة لها لفظ النسبة والربط وجميع الأفعال الناقصة، فلا فرق بين المعاني الحرفيّة والإسميّة إلّا باللحاظ المذكور، وليس شيء آخر فارقاً

---

(١) انظر: الحاشية على المطول: ٣٦٧.

غيره»[1]، وقال أيضاً: «وأنت إذا نظرت في المرآة ورأيت صورتك[2] فيها فلك هنالك حالتان:

إحداهما: أن تكون متوجها إلى تلك الصورة مشاهداً إياها قصداً جاعلاً المرآة حينئذٍ آلة لمشاهدتها[3]، ولا شك أن المرآة مُبصرَة في هذه الحالة، لكنك لست[4] تقدر بإبصارها على هذا الوجه أن تحكم عليها، أو[5] تلتفت إلى أحوالها.

والثانية: أن تتوجه إلى المرآة لنفسها، وتلاحظها قصداً فتكون صالحة لأن يحكم عليها ويكون[6] الصورة حينئذٍ مشاهدة تبعاً غير ملتفت إليها»[7].

ثم قاس على ذلك حال المعاني الإسميّة، والحرفيّة، وهو كما ترى لم يبق نقصاً ولا قصوراً في بيان مقصوده، لكنه بعد غير تام إن لم يرجع إلى ما ذكرناه.

أما عدم تماميّته: فلما عرفت أن الحرف لا معنى له، لا استقلالياً ولا آلياً، حتى يكون معناه آلة لشيء، وإنما الآلة نفس الحرف لإحداث معنى في غيره على ما عرفت، ولأن مفهوم الابتداء سواء تعلّق به لحاظ استقلالي أو آلي اسمه لفظ الابتداء الموضوع بإزائه، كما أن اسم المرآة في المثال الذي ذكره لفظ المرآة، سواء تعلّق بها نظر استقلالي أو تبقى، ولا يختلف[8] أسماء المفاهيم باختلاف تعلّق اللحاظ بها من حيث الاستقلاليّة والتبعيّة، كما هو بديهي؛ ولأن التبعيّة والاستقلال لابُد أن تكون في جهة كما كانت في المثال المذكور في جهة النظر، فتارة يتعلق النظر أصالة

---

(١) انظر: الحاشية على المطول:٣٦٧ .

(٢) في المصدر: ﴿وشاهدت صورة﴾ مكان ﴿ورأيت صورتك﴾.

(٣) في المصدر: ﴿في مشاهدتها﴾.

(٤) في المصدر: ﴿لكنها ليس بحيث﴾ مكان: ﴿لكنك لست﴾.

(٥) في المصدر: ﴿و﴾ مكان: ﴿أو﴾.

(٦) كذا في الأصل، والصحيح -كما في المصدر: ﴿تكون﴾.

(٧) الحاشية على المطول:٣٦٦ .

(٨) كذا في الأصل، والصحيح ﴿تختلف﴾.

بالصورة فتكون المرآة مرئية بالتبع، وأخرى يتعلّق أصالة بالمرآة فتكون الصورة مرئية بالتبع، فهنا جهة واحدة تتعلّق إلى أحدهما بالأصالة وإلى الأخرى بالتبعيّة، ولا يصح أن يجعل المقام مثلاً لذلك؛ إذ الملحوظان في المقام هو مفهوم الابتداء، ومفهوم البصرة وجه التبعيّة والاستقلال، أما كشف اللفظ فعدم المماثلة بديهي؛ إذ ليس هنا لفظ واحد يكشف عن أحدهما بالأصالة، وعن الآخر بالتبعيّة، وأما نفس التصور والخطور في الذهن فكذلك أيضاً؛ إذ ليس تعلّق التصور والخطور بأحدهما أصالة مستلزم لتعلّقه بالآخر تبعاً إلّا أن يرجع إلى ما ذكرنا، ويكون الغرض من التمثيل مجرد التقريب.

وكيفية إرجاعه أن يقال: إنك بعد ما عرفت أن لا معاني للحروف، وأنها آلات لإحداث معان في غيرها فلفظة (من) في (سرت من البصرة) جعلت آلة لجعل مدخولها في موقع الابتداء من السير، فهي لا معنى لها في هذا الكلام إلّا أنها علامة على أن ذكر البصرة في هذا الكلام واستعماله في هذا المقام لكونه مبدأ السير، فالمبدئية فيه تحدث بعد الاستعمال؛ لأنها جهة هذا الاستعمال التي وقع عليها وآلة أحداثها لفظة (من)، ومن ذلك يصح لك أن تقول: إن (من) وضعت آلة لإفضاء السير، وإحداث الربط بينه وبين البصرة من حيث المبدئيّة، فالابتداء بهذا المعنى بعد التسامح في جعله معنى للفظة (من) حيث كان شأناً من شؤون مدخولها وجهة من جهاته لم يكن إلّا ملحوظاً بلحاظ تبعي بالنسبة إليه، وهذا هو المراد أيضاً من قولهم: إن معنى الحرف آلة لملاحظة حال الغير، ولا يخفى أن التبعيّة بهذا المعنى لا تنافي الأصالة من حيث الغرض الداعي على التكلم؛ ضرورة أنه قد يتعلّق[1] عمدة الغرض ببيان مبدأ السير في قولك: سرت من البصرة، لا ببيان أصل السير، وكذا تتعلّق ببيان محل الضرب في قولك: ضربت عند الأمير، لا ببيان أصل الضرب، بل هذا هو الغالب، بل الدائم في المكالمات؛ لما تقدم أن الأسماء المفردة لا تفيد غرضاً للمتكلم، فالأصالة في هذه الجهة لا تنافي التبعيّة في لحاظ الشؤونيّة للغير كما لا

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتعلّق).

يخفى.

هذا غاية ما يمكن في توجيه الكلمات وتصحيحها، لكنه لا يخلو من التكلف، فإن في كلمات المحقق الشريف مع غاية تنبهه، والتفاته شواهد على أنه لم ينتقل إلى حقيقة الأمر؛ ولذا أورد على الشارح الرضي نجم الأئمة رحمه الله ما يكشف عن عدم اطّلاعه إلى مقصوده، حيث نُقل عن الرضي أنه قال: «معنى[١] (من)، ومعنى لفظة الابتداء سواء إلّا أن الفرق بينهما أن لفظ[٢] الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ[٣]، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى (من) مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ[٤]؛ ولذا[٥] جاز الإخبار عن لفظ الابتداء[٦] ولم يجز الإخبار عن لفظ[٧] (من)»[٨] انتهى.

فقال السيّد الشريف: «هذا باطل قطعاً؛ إذ لو كان معناه واحداً لصح الإخبار عن (من) كما صح عن الابتداء»[٩]، ثم استشهد بكلام السكّاكي الذي هو يشهد لمقالة الرضي دون مقالته، قال: «لو كان الابتداء، والانتهاء، والظرفيّة معاني، (من)، و(إلى)، و(في)، مع أن الابتداء، والانتهاء، والظرفيّة أسماء لكانت هي أيضاً أسماء سميت بها معان إسمية[١٠]، وإنما هي متعلّقات معانيها، أي إذا أفادت هذه الحروف

---

(١) في المصدر: (فمعنى).

(٢) في المصدر: (الفظ).

(٣) في المصدر: (لفظ آخر).

(٤) في المصدر: (اللفظ الأصلي).

(٥) في المصدر كلمة: (فلهاذا) بدل كلمة: (ولذا).

(٦) في المصدر زيادة: (نحو الابتداء خير من الانتهاء).

(٧) في المصدر لا توجد كلمة: (لفظ).

(٨) شرح الرضي على الكافية ١: ٣٧.

(٩) شرح الرضي على الكافية (بحاشية الشريف الجرجاني) ١: ١٠ حاشية رقم ٦.

(١٠) في المصدر: (لأن الكلمة إذا سميت لمعنى الإسمية لها) مكان (سميت بها معان إسمية).

معاني رجعت إلى هذه بنوع استلزام»[1] انتهى.

ومحصله، ما فصلناه فيما سبق، وملخصه: أنها وضعت آلات لإحداث ربط الحدث إلى مبدئه ومنتهاه ومحله، لكن ينتزع منها معان إسميّة بمعنى: أنها إذا لوحظت بلحاظ استقلالي نسبت إلى هذه الأسماء، وليس مراد الشارح الرضي تتئُ الاتحاد من كُلّ وجه، كيف وهو في مقام الفرق، وما ذكره ليس إلّا بيان وجه الافتراق، وبيان وجه بطلان التالي الذي الزمه به السيّد، ببيان لا يتصور عبارة أصرح منه في إفادة المقصود كما لا يخفى على الخبير المتأمل فيما قدمناه، ولغيرهم هنا كلمات ضعيفة لا ثمرة في التعرض لها، ووجه الصحة والسقم فيها معلوم ممّا ذكرنا.

في أن اتّصاف اللفظ بالكليّة والجزئيّة إنما يجري في الأسماء لا الحروف

وإذا تميزّ عندك معنى الاسم، والحرف، علمت أن اتّصاف اللفظ بالكليّة، والجزئيّة باعتبار معناه يختص بالأسماء، ولا يجري في الحروف لما عرفت أن اتّصاف اللفظ بهما باعتبار معناه لم يكن أمراً وراء اتّصاف نفس المعنى بهما، كاتّصافه بالفاعليّة، والمفعوليّة، ونحوهما، وذلك للاتحاد، والتنـزيل المتقدم إليه الإشارة من كون إيجاد اللفظ بمنزلة إيجاد معناه، وإلغاء المغايرة بينهما؛ ولذا يجعلون الألفاظ وجوداً لفظياً للمعاني، والخطوط والنقوش وجوداً كتبيّاً لها، وقد تقدم ترتب الآثار، والأحكام على هذا النحو من الوجود في القرآن، وأمثاله، ونظير ذلك الوجود العلمي؛ فإن العلم قد يلاحظ بنفسه من حيث هو؛ فهو حينئذٍ كيفيّة من الكيفيات النفسانية للعالم، وعرض من أعراض وجوده، مغاير للمعلوم، فيترتب عليه في هذه المرحلة جميع أحكام المغايرة، ويصح الالتفات إليه، وإلى أحواله، فيقع محكوماً عليه وبه، وقد يلاحظ من حيث كونه حكاية للمعلوم ومرآة له، فالنظر بالأصالة في هذه المرحلة متعلّق بالمعلوم، ولا نظر إلى العالم أصلاً إلّا تبعاً بحيث

---

(١) المصدر نفسه.

لا يصح الالتفات إليه، ولا إلى أحواله فلا يقع محكوماً عليه، ولا به، ومقتضى ذلك انسلاخه في هذه المرحلة عن[1] حيث نفسه، وكونه عين المعلوم، وهذا هو الذي يسمونه بالوجود الذهني، والعلمي، وقد مر نظير ذلك في مثال المرآة عند مشاهدة الصورة فيها، حيث تعلّق النظر بالأصالة إلى الصورة، فإن المرآة هناك فناء لا نظير إليها، ولا يصح الالتفات إليها، ولا إلى أحوالها، فهي في هذه المرحلة عين الصورة لا شيء وراءها، وكذلك إذا كانت الصورة أيضاً قنطرة إلى ذيها كانت فناءً في جنب ذي الصورة لا يلتفت إليها، ولا تقع مورداً للنفي والإثبات، ولا يكون هناك أمر وراء الشخص ذي الصورة، فالألفاظ في مقام الاستعمال والحكاية عن معانيها بهذه المثابة بالنسبة إلى المعاني لا نظر إليها، ولا إلى أحوالها، ولا يجوز أن تقع محكوماً عليها أو بها، ولا يعقل أن تتصف بكليّة أو جزئيّة أبداً؛ لأنها في هذه المرحلة ليست مفهوماً من المفاهيم حتى تتصف بهما، لكن من جهة اتحادها مع المعنى وارتفاع المغايرة بينهما في هذه المرحلة تتصف بصفات المعنى من الكليّة، والجزئيّة، والفاعليّة، والمفعوليّة، وغيرها، وليس هذا اتّصافاً وراء اتّصاف المعنى، فاتّصاف اللفظ بكليّة معناه، وجزئيّته، يتوقف على أمور:

أحدها: أن يكون للفظ معنى.

الثاني: اتّصاف المعنى بهما.

الثالث: اتحاد اللفظ معه.

وهذه الأمور كلها مفقودة في الحروف:

أما الأول؛ فلما بيّنا أن الحرف لا معنى له أصلاً.

وأما الثاني؛ فلو بنينا على أن للحرف معنى -ولو على نحو من المسامحة- فقد بيّنا أن معاني الحروف شؤونات[2] استعمال الأسماء، واستعمال اللفظ عبارة عن إيجاده

---

(١) كذا في الأصل، والعبارة غير مستقيمة إلاّ أن توضع (من) مكان (عن).

(٢) كذا في الأصل، ولا يخفى ما في الجمع من غرابة؛ لأن شأن تجمع شؤون، وهي -شؤون- لا

في مقام التفهيم، والإيجاد عين الوجود، فشؤون استعمال اللفظ هي خصوصيات وجوده، وأطواره، فمعاني الحروف هي أنحاء وجود الألفاظ الإسمية في مقام التفهيم، وقد عرفت أن وجود الألفاظ في هذه المرحلة عدم صرف لا يصلح للالتفات إليها وإلى أحوالها، ولا يصح أن تقع محكوماً عليها وبها، ولا تقبل الاتّصاف بشيء من الجزئيّة، والكليّة، وغيرهما؛ لأنها في هذه المرحلة ليست أمراً، ولا مفهوماً من المفاهيم، فشؤنات[1] هذا الوجود وأنحائه كذلك بطريق أولى؛ لأنها تبع التبع، فلا يعقل اتّصاف المعاني الحرفية بشيء من الكليّة، والجزئيّة.

وأما الثالث؛ فلما عرفت أن اتحاد اللفظ مع المعنى بلحاظ التنزيل من جهة حكايته عنه، حيث جعل قنطرة ومرآة إلى المعنى، ومعنى ذلك كونه آلة لإيصال النظر بالأصالة إلى المعنى، والحروف ليست بهذه المثابة بالنسبة إلى معانيها لما بيّنا أن الحروف لا تحكي عن معنى أصلاً، إنما هي آلات لإحداث جهة في المدخول، وأن تسمية ذلك معنى للحرف من باب التسامح، وإلا فنسبة هذا المعنى إلى الحرف كنسبة الأثر الحاصل من آلة إحداثه إليه، كالقتل بالنسبة إلى السيف، والإشارة بالنسبة إلى الإصبع، وأمثال ذلك، فإنها أجنبية عن مرحلة الاتحاد المتقدم ذكره؛ ضرورة عدم معنى لكون السيف مرآة للقتل، وتبعاً وفناءاً في جنب لحاظه، وكذا الإصبع بالنسبة إلى الإشارة، أو أداة الإشارة بالنسبة إليها.

والحاصل: أن الأسماء آلات وأسباب لإحداث العلم بالمعاني؛ ولذا كانت كاشفة، وحاكية عنها، والحروف آلات وأسباب لإحداث نفس المعاني؛ ولذا لم تكن كاشفة، ولا حاكية عنها، والوحدة التنزيليّة المتقدمة تصح في الأول دون الثاني، فالحروف لا يعقل أن تتصف بالكليّة والجزئيّة باعتبار معانيها، ومن ذلك يظهر الحال في الأفعال، فإنها باعتبار المادة تصلح للاتّصاف بها؛ لأن وضعها وضع أسمي، وباعتبار الهيئة لا تصلح له؛ لكون وضعها حرفياً، هذا نهاية تحقيق

تجمع شؤونات!.

(١) كذا في الأصل.

هذا المرام.

والفاضل القمي رحمه الله بعدما قسّم اللفظ إلى الكُلّي والجزئي باعتبار معناه الكُلّي إلى متواطئ ومشكك، قال: «هذا التقسيم في الاسم، واضح، وأما الفعل، والحرف فلا يتصفان بالكليّة والجزئيّة في الاصطلاح، ولعل السر فيه أن نظرهم في التقسيم إلى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها، والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهوميّة، بل هو أمر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعيّنة، ولا يتصور انفكاكها أبداً عن تلك الموارد، فهي تابعة لمواردها... إلى آخره»[1]، ظاهره أنه رحمه الله يرى صحة الاتّصاف، لكن يدعي انعقاد اصطلاحهم عليه.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ اتّصاف اللفظ بهما جهة واقعية لا يدور مدار اصطلاح العلماء؛ إذ لا معنى لانعقاد الاصطلاح على اتّصاف شيء بوصف أو على عدم اتّصافه به، وما ذكره من السر -إنْ تم- كان سراً لعدم صحة الاتّصاف، لا لعدم انعقاد الاصطلاح على التوصيف، ثم أن له رحمه الله كلمات أُخر ضعيفة، ولصاحب الفصول رحمه الله كلمات طويلة سخيفة أعرضنا عن التعرض لها، لاحتياجه إلى بسط وتطويل، وعدم فائدة مهمة فيه.

(١) قوانين الأصول: ١٠.

فصل

في بيان حقيقة الوضع

قد عرّفوا الوضع: «بأنه: تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه»[1]، وهو بظاهره غير مستقيم من وجوه:

منها: جعل التعيين جنساً؛ إذ الوضع الموضوع للبحث عن أحواله وأقسامه الآتية هو الوضع بمعنى اسم المصدر الذي هو حالة للفظ، وصفة قائمة به، لا الوضع بمعنى المصدر الذي هو فعل الواضع وصفة من صفاته القائمة به؛ فإن الغرض في المقام ليس متعلّقاً بالبحث عن أحوال الواضع، وأفعاله، وإنما الغرض متعلّق بالبحث عن أحوال اللفظ وأوصافه والأحكام والأقسام الآتية لاحقة بها، فالوضع المقصود بالتعريف الذي هو مقابل الإهمال عرض قائم باللفظ، وهو كونه متعيناً للمعنى، ومختصاً به في جهة الدلالة عليه.

في حقيقة الوضع

فالوضع هو تعيّن اللفظ، واختصاصه بالمعنى في جهة الدلالة عليه، فهو ارتباط خاص بين اللفظ والمعنى، سواء حصل بجعل جاعل كالوضع، أو حصل من كثرة استعماله فيه، بحيث تعين اللفظ له بنفسه، فالمحدود هو هذا الربط المخصوص لا

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٤.

عمل جاعل الربط، فجعل الجنس هو التعيين يوجب، كون الحد تعريفاً للمبائن، ويستلزم خروج الأوضاع الغالبية، وتعميم التعيين للقصدي وغير القصدي؛ لإدخالها -كما صدر عن صاحب الفصول- تكلف بارد[1].

ومنها: التقييد باللفظ؛ فإنه يوجب خروج وضع الخطوط، والنقوش، وخروج، وضع الهيئة، والإعراب.

والاعتذار عن الأول: بأن هذا التعريف تعريف لوضع المصطلح عليه -وهو وضع الألفاظ- فاسد؛ إذ ليس لهم اصطلاح مخصوص في تسمية وضع الألفاظ وضعاً دون ما عداه مع أن غرضهم من المحدود أعم، ألا ترى بعد تحديد الوضع يقسّمون الدلالة الوضعية إلى اللفظية وغيرها، نعم لما كان غرضهم مقصوراً بالبحث عن الدوال لم يتعدوا إلى غيرها، وإلا فمطلق الوضع أعم من الوضع للدلالة.

وعن الثاني: بالتوسع في لفظ «اللفظ» أشد فساداً من الأول؛ فإن جعل اللفظ أعم منه، ومن هيئته، وحالته، من أقبح الأمور، لا يقبل التصحيح بوجه من الوجوه؛ إذ لا جامع بين الشيء وهيئته، وحالته، ولو فرض فلا علاقة بينهما وبين نفس الشيء توجب صحة التجوز، أتجوز من نفسك، صحة أن تقول: زيد زيده حسن، أي شكله أو تقول: زيد زيده مشهور، أي حسنه، أو عمله، أو حلمه، ونحو ذلك من أوصافه، وأحواله، فاستعمال اللفظ في هيئته أو حالته من الأغلاط التي لا يرتاب فيها أحد.

ومنها: التقييد بنفسه؛ فإنه مفسد للتعريف سواء رجع الضمير إلى اللفظ أم إلى التعيين؛ فإن غرضهم من هذا القيد إخراج المجاز، والمشهور بينهم أن في المجازات وضعاً نوعياً باعتبار نوع علاقته، وبعضهم لم يكتف بذلك حتى ادّعى اشتراط الوضع، والنقل في آحادها، ومع ذلك فمن الغريب إخراج وضع المجاز عن المحدود، مع أنه على مقالتهم قسم من أقسام الأوضاع النوعية يعمها المحدود،

(١) انظر: المصدر نفسه.

فلابُد من معرفته ودخوله في الحد والمحدود، ولا داعي لإخراجه، وتوهم أن هذا التعريف لمن لا يقول بوضع المجازات توهم ضعيف، لإطباق الجميع عليه[١].

فالأَولى الإعراض عن هذا التعريف، وتحديد الوضع: بأنه تعيّن الشيء للدلالة على شيء، فحيث علمت أن المحدود هو الارتباط المخصوص بين اللفظ، والمعنى، علمت صحة هذا التعريف؛ لأن سنخ الربط المذكور من سنخ التعيّن والاختصاص فهو جنسه، وكون هذا التعيّن والاختصاص في جهة الدلالة خصوصية المايزة عن ساير أنحاء التعيّنات فهو فصله المخرج لها؛ فإن تعيّن الشيء للشيء أعم من جهات شتى، ألا ترى أن زيداً مثلاً يعيّن ثوباً لابنه؛ فيكون الثوب متعيّناً له ومختصاً به في جهة اللبس، ويعيّن فرساً لركوبه، أو داراً لسكناه؛ فيكون الفرس متعيناً له ومختصاً به في جهة الركوب، والدار في جهة السكنى، وهكذا، وكذا يعيّن لفظاً له في جهة الدلالة عليه، فيكون للّفظ تعيّن له واختصاص به في هذه الجهة، وهذا هو الوضع المبحوث عنه في المقام، فالتعين جنس عام يشمل الجميع، وكونه للدلالة فصل يخرج ما عداه، وهذا التعريف لا ينتقض بشيء ممّا ذكرناه، ولا بشيء ممّا ذكروه.

في أنه لا وضع في المجازات

أما ما ذكرنا فواضح، والمجازات إن ثبت فيها قول الجماعة من وجود وضع نوعي فيها، دخلت في الحد والمحدود، وكانت حَرِية لذلك، وإن لم يثبت فيها ذلك -كما هو الحق والصواب- كانت خارجة عن الجنس، وهو التعيّن، فلا حاجة في إخراجها إلى فصل وقيد.

قلنا: دعويان، الأولى: عدم الوضع في المجاز.

والثانية: خروجه عن جنس الحد.

أما الأولى؛ فلأن التحقيق عدم الوضع في المجازات لا شخصاً، ولا نوعاً،

---

(١) إذ القائل بوضع المجاز وعدمه ذكروا هذا التعريف... منه تدّسّ.

وما توهم من الوضع النوعي فيها -الذي يريدون به ترخيص الواضع في نوع العلاقة- بديهي البطلان؛ ضرورة جواز الاستعمال المجازي مع وجود العلاقة المصححة من دون توقف في ذلك على العلم بترخيص الواضع، بل لو فرض العلم بمنع الواضع، وتصريحه بعدم الرضا جاز الاستعمال مع العلاقة كما لا يجوز بدونها، حتى لو فرض إذن الواضع، فصحة الاستعمال المجازي تدور مدار العلاقة، لا مدار إذن الواضع، ألا ترى أن صحة استعمال لفظ حاتم في الجواد لا تتوقف على الإجازة؛ والإذن من أمه، أو أبيه، وهل يتوهم متوهم أن أبوي حاتم حين وضعا له هذا الاسم رخّصا في استعماله في كُلّ من يناسب ويماثل ابنهما في الجود والسخاوة، مع أن من المعلوم أنهما حين الوضع لم يكونا عالمين بما يَؤُول إليه أمره، ويبلغ هذه المثابة من الجود؟! أم هل يظن جاهل أنهما لو لم يرخّصا لما جاز استعماله في الجواد؟! أو يجد أحد من نفسه أنه حين صباه مثلاً -إذ لم يقرع بسمعه هذه الشبهات- كان يتأمل في استعمالاته المجازية، ويتوقع الإذن في مواردها أو لا يبتكر تجوزاً في استعمال لفظ خاص ما لم يعلم بسبق غيره إلى هذا الاستعمال، والإذن فيه؟! كُلّ ذلك ممّا تشهد الضرورة ببطلانه، فالمجاز لا يتوقف على أزيد من وجود العلاقة، وذلك أن الوضع يحدث الارتباط بين اللفظ الموضوع، والمعنى الموضوع له ابتداء، فإن كان بين ذلك المعنى، ومعنى آخر علاقة، وتناسب حدث الارتباط بين اللفظ وبين هذا المعنى الثاني بواسطة الأول قهراً، وبالتبع، فيجوز استعماله فيه بواسطة هذه المناسبة، وتبعيّة الأول، وهو المسمى بالمجاز، سواء لم يرخص الواضع أو رخص وأجاز.

إن قلت: هذا الارتباط التبعي الثانوي الذي ذكرت حدوثه بين اللفظ والمعنى المجازي بواسطة الوضع للمعنى الحقيقي، هو مرادهم من الوضع النوعي في المجاز.

قلتُ: كشف السرّ عن ذلك أن الجهة التي إليها يَؤُول أمر التجوز ليست راجعة إلى اللفظ، وإنما هي راجعة إلى المعنى، بمعنى أنها جهة معنوية تعرض للمعنيين، وتتقوم بهما من دون مدخلية للفظ، وهي المناسبة والمشابهة بينهما، فإنها تقضي بحمل

أحدهما على الآخر، وتنزيله منزلته، وإقامته موقعه وإثبات خواصه، وأحكامه عليه، ولو لم يكن هناك لفظ، كما في إشارات الآخر من حيث يشبه شيئاً بشيء، وينزّل أحد المتشابهين منزلة الآخر، ويرتب عليه خواصه وأحكامه من جهة هذه المناسبة، والمشابهة، وعدم التوقف في ذلك على اللفظ، فضلاً عن الوضع، بديهي.

نعم، لو كان لأحدهما كاشف لفظي موضوع دخل في جملة مختصاته، وخواصه التي يجوز بحكم المشابهة، والتنزيل ترتيبها على مشابهة المُنَزل عليه، فاستعمال لفظ الأسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع ليس إلّا نحواً من أنحاء إيقاع الرجل الشجاع موقع ذلك الحيوان المفترس، فهو في الحقيقة إعطاء منزلة أحد المعنيين للآخر بحكم المشابهة، ومرجع ذلك إلى كونه متلبساً بلباسه المختص به؛ ولذا كان إيقاع لفظه عليه استعارة، فهو نظير ما لو استعار أحد لباس غيره، فالارتباط والاختصاص إنما هو بين اللباس وصاحبه، والمستعير إنما يلبسه من حيث كونه نائباً عنه في الانتفاع، بل هو في الحقيقة نحو من أنحاء انتفاع المعير؛ إذ لا يعتبر في التصرف كونه بالمباشرة، ألا ترى أنه لا فرق في التصرف في المال بين أكله بنفسه، أو تعليفه لدابته، أو إنفاقه في عياله، وولده، فإن ذلك كُلّه شؤون تصرفات صاحب المال في ماله المختص به، ولا ريب أن هذا الانتفاع التبعي التنّزيلي لا يتوقف على الارتباط بمعنى التعيّن والاختصاص بينه وبين المال، ولا يحدث بذلك هناك اختصاص واستحقاق له بذلك المال، بل هو مناف لهذا المعنى أشد المنافاة؛ لاستلزامه الخروج عن التبعيّة والتنزيل الذي به قوام ذاته، فليس للمستعير استحقاق ولا تصاحب لمال المعير ولا لماله اختصاص وتعيّن له أصلاً، وإنما المستحق والصاحب له هو المعير، وكذلك حال اللفظ بالنسبة إلى معناه الحقيقي، والمجازي؛ فإنه لا اختصاص ولا تعين للفظ إلّا لمعناه الحقيقي، وهو الصاحب والمستحق لذلك اللفظ، ولا استحقاق للمعنى المجازي له أصلاً، ولا للفظ تعيّن واختصاص به أبداً، وإنما هو عارية له بتبعيّة المعنى الحقيقي ومناسبته الموجبة لتنزيله منزلته وإقامته مقامه؛ ولذا ينصرف اللفظ لو خلي وطبعه إلى معناه الموضوع له، ويحتاج صرفه إلى المعنى المجازي إلى قرينة صارفة، أي: تصرف اللفظ

قسراً عن منصرفه الطبيعي إلى الأجنبي الذي لا ارتباط بينه وبين اللفظ؛ ولذا اعتبروا في القرينة أن تكون معاندة للمعنى الحقيقي، فالقرينة حاجزة بين اللفظ ومنصرفه، ومانعة عن انصرافه إليه بحسب وضعه وتعينه له، لا محدثة للارتباط بينه وبين المعنى المجازي، بحيث يكون للفظ تعيّن واختصاص للمعنى المجازي، ويصير المعنى صاحباً ومستحقاً لذلك اللفظ، فما مثله إلّا كمثل الغاصب يأخذ حق الغير ويمنعه عن التصرف فيه، أترى أن الغصب يوجب كون الغاصب مالكاً ومستحقاً للمال المغصوب؟! أو يوجب أن يكون للمال تعيّن واختصاص به؟!، فكذا حال المجاز مع القرينة من دون فرق بين أن تكون القرينة شهرة أو غيرها، غاية الأمر أن الشهرة لازمة لا تنفك، بخلاف غيرها، لكن ذلك لا يجدي نفعاً ما لم تبلغ الشهرة مبلغ الغلبة الموجبة للوضع، وتعين اللفظ واختصاصه به، ومعه تخرج عن كونها قرينة معاندة للحقيقة صارفة للفظ عنها، فما حال الشهرة حيث كانت قرينة المجاز إلّا حال دوام الغصب في عدم إيجاب الاستحقاق، أو التعيّن والاختصاص، فما صدر عن بعض: من أن القرينة توجب تعين اللفظ للمعنى المجازي لاسيما في المجاز المشهور، فهو كلام من لم يتصور معنى الوضع، ولا معنى التعيّن المراد في المقام، ولا معنى القرينة ولا معنى كونها معاندة وصارفة.

فاتضح أن المجازات لا وضع لها شخصاً ولا نوعاً، وأنها تابعة لجهة واقعية بين المعنيين، ولا ارتباط ولا علاقة بين اللفظ والمعنى المجازي أصلاً، وما تقدم من الارتباط التبعي القهري فمع كون مرجعه إلى عدم الارتباط -كما بيناه- ليس ارتباطاً من سنخ الوضع -كما أوضحناه- فالمجاز لا يدور إلّا مدار العلاقة بين المعنيين، وهي جهة واقعية فيهما غير ناشئة من الوضع، ولا مرتبطة به، فقد تكون متحققة قبل الوضع بزمان، وقد تحدث بعده بكثير، وليس أمراً راجعاً إلى الواضع ولا متوقفاً على إذنه وترخيصه.

ومن المحتمل أن يكون مرجع ما نقل من الجماعة من توقيف المجازات على استعمال أهل العرف واللسان نوعها في تلك اللغة إلى ما ذكرناه، بأن يكون مرادهم أنه لابد في الاستعمال المجازي من المناسبة التامة الواقعية التي يدركها أهل اللسان

بالفطرة والطبع، فمدخلية استعمال أهل اللسان من جهة دركهم الجهات التي لا يدركها الأجنبيون عن تلك اللغة، فذكر استعمال أهل اللسان كناية عن كونه تابعاً لجهة واقعية، لا أن استعمالهم له مدخلية في صحة استعمال غيرهم تعبداً، كما سبق إلى بعض الأوهام، حتى نقل عن التفتازاني التصريح بنسبة كون استعمال أهل اللسان كاشفاً عن إذن الواضع، وتنصيصه بالجواز إلى العلماء مدعياً عليه الوفاق[1]، فإن هذه دعوى معلومة الفساد سيما على رأي من يرى أن الواضع هو الله تعالى، أو بالهام منه جل اسمه، فإن من البديهي أن ليس هنا نقل ينتهي إلى من شهد الوضع أو شاهد الواضع فسأله، ولا ادعى هذا النقل أحد، ولا وقف أحد عند استعمال مجاز ينتظر هذا النقل، بل إنما وجد استعمال ألفاظ فيما يناسب معانيها الأصلية، فعمد القوم إلى تشخيص تلك المناسبة المصححة للاستعمال باجتهادهم، فأدى الاجتهاد إلى مناسبات مختلفة السنخ، فسموا كلاًّ بأسم سنخها، فجعلوه علاقة مخصوصة، كالمشابهة، والكليّة، والجزئيّة، والعموم والخصوص، ونظرائها، وربما اختلفوا في تعداد العلائق، ومن المعلوم أنه ليس اختلافاً في الرواية، وإنما هو التفات بعضهم إلى ما لم يلتفت إليه الآخر، فليس هنا إلّا استعمالات موجودة، واجتهادات معمولة، وشيء منهما لا يستلزم ما ادعوه من السماع من الواضع في نوع العلاقة؛ ضرورة أن مجرد وجود الاستعمال أعم من كونه بتبعيّة السماع من الواضع، بل هو أقرب إلى ما ذكرناه، بل هو المقطوع به؛ إذ لو كان مبنياً على تنصيص الواضع بأنواع العلائق لنقل وضبط، كنقل الحقايق وضبطها، ولم يجر فيه الاجتهاد، ولا اختلفوا في تعدادها، ولا في إرجاع بعضها إلى بعض، كما ادعاه بعض، وأنكره آخر عليه.

ومع هذا كُلّه فمن الشنيع دعوى توقف المجاز على ترخيص الواضع في نوع العلاقة، وأشنع منه دعوى توقف آحادها على النقل، فإنه بظاهره مستحيل المفاد؛ إذ آحاد نوع العلاقة غير متناهية تتجدد بحسب استعمال المستعملين في أزمنة متمادية.

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٥.

وأما الثانية: فقد علمت ممّا ذكرناه في الأولى، لمّا اتضح عندك أن اللفظ ليس له تعيّن للمعنى المجازي، فيكون المجاز خارج عن جنس الحد، فلا يحتاج إلى فصل مخرج.

بيان خروج المجاز عن جنس الحد

وأما ما ذكروه فهو أمور:

منها: النقض بالمشترك، فإنه لا يدل على المعنى بنفسه، بل بواسطة القرينة، فينتقض عكس الحد المشهور.

وجوابه: أن الدلالة على زعم المعترض هو[1] الانتقال التصوري، بمعنى خطور المعنى من اللفظ، وهو حاصل في المشترك بالنسبة إلى كلا معنييه من دون قرينة، وإنما الإجمال فيه، والاحتياج إلى القرينة في مرحلة الكشف عن المراد، والمعترض يظنها أمراً وراء الدلالة، فالإجمال على زعمه معلول لدلالته على الجميع بنفسه.

وأما عدم انتقاض تعريفنا بذلك فواضح، حتى على ما هو الحق والصواب، كما سيأتي من كون الدلالة عبارة عن إفادة العلم بالمراد؛ لأن تعين اللفظ المشترك لكلا معنييه إنما هو في هذه الجهة، وهو لا ينافي توقف تعيين المراد على القرينة؛ لأنّا لم نعتبر قيد «بنفسه» مع أنه غلط من رأسه؛ لما ستسمع أن المفردات عارية عن الدلالة، وإنما الدلالة بعد التركيب، فالمراد من تعيين الألفاظ للدلالة جعلها آلات لإفادة المراد وإن كانت فعلية الإفادة متوقفة على شيء آخر، كتركيب بعضها مع بعض، أو ضم قرينة معينة للمراد، والألفاظ المشتركة وغيرها سواء في مرحلة كونها آلات بجعل الواضع لإفادة المراد، غاية الأمر أن المشترك جعل آلة لإفادة أمرين؛ ولذا احتاج إلى القرينة في مرحلة التعيين، لا أن كونه آلة إنما هو بواسطة القرينة حتى يخرج عن الحد، فتوهم خروج المشترك بقيد بنفسه ممّا لا معنى له أصلاً، ولا محلاً؛ إذ المشترك بنفسه آلة للدلالة، كغيره، وإنما زاد هذا القيد من زعم أن المجاز يصير

(١) كذا في الأصل، والصحيح «هي».

آلة لإفادة المعنى المجازي بالقرينة، فاحتاج إلى إخراجه به، وقد ابطلناه، وبيّنا أن منشأ شبهة[١] الخلط بين الاقتضاء والفعلية، فإن جعل المستعمل المجاز آلة لإفادة مراده غير كون المجاز في نفسه آلة لذلك، والقرينة عاجزة عن إحداث هذه الجهة، وإنما هي أمر يتأتى من جعل الواضع وتعيينه، والمراد من التعيين أو التعيّن المأخوذ جنساً في الحد هو ذلك؛ ولذا قلنا: إن المشتبِه لم يتعقل المعنى المراد من التعيّن في المقام.

والحاصل: أن مفاد التعريف المُقيّد بقيد بنفسه إن كان صيرورة الألفاظ بتعيين الواضع في نفسها آلات لإفادة المراد -أي: تعلّق الجعل والتعيين بهذه الجهة- استوى المشتَرك وغيره، وخرج المجاز عن الجنس، وكان القيد زايداً محضاً لا مخرجاً للمشترك، كما زعمه المعترض، وإن كان المراد تعلّق الجعل والتعيين -بأن يتحقق[٢] الدلالة من نفس هذا اللفظ المتعين- فسد التعريف من أصله؛ إذ شيء من الألفاظ المفردة المتعلّق بها الوضع لا يتحقق منه الدلالة سواء المشترك وغيره؛ لما سيأتي أن اللفظ المفرد الموضوع لا يعقل أن يكون دالاً.

في ذكر النقض الوارد على الحد بالحروف والجواب عنه

ومنها: النقض بالحروف؛ فإنه لا يدل على معناه بنفسه، فإنهم قد ذكروا أن الحرف ما يدل على معنى في غيره فذكر المتعلّق شرط في دلالة الحرف؛ ولذا لو جرد عن متعلّقه ومدخوله لم يدل على شيء، فلا يدل الحرف بنفسه على معناه، فانتقض عكس الحد المشهور، وعجز التفتازاني حتى اعترف بعدم إمكان الجواب عنه، حيث قال -على ما نقل: «إن صحة الحد متوقفه على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلّق في دلالة الحروف»[٣].

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «الشبهة»؛ لأنها مضاف إليها اسم ان «منشأ» والخبر هو «الخلط».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تتحقق».

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥.

لكن جوابه معلوم ممّا سبق في تفسير معاني الحروف من أن الحرف لا يكشف عن معنى على وجه الحكاية عنه، وإنما يكشف كشفاً إنشائيّاً، فالحرف لم يجعل بالوضع آلة لحكاية المعنى، وإنما جعل بالوضع آلة لإحداث جهة في استعمال مدخوله، ومن المعلوم عدم إمكان تحقق ذلك بدون تحقق استعمال المدخول، فليس في الحرف نقص في آليته لإحداث هذه الجهة، ولا قصور في كشفه الإنشائي عنها، وإنما القصور في نفس تلك الجهة، حيث لا يعقل تحققها بدون المتعلّق، فإن كون لفظ زيد في قولك: يا زيد، في محل النداء، وكونه مستعملاً على جهة النداء لا يعقل أن ينفك عنه، ويستقل بنفسه، وأما لفظة «يا» فهي مستقلة في جعل مدخولها كذلك من دون نقص فيها، ولا قصور، والمعترض لما توهم كون دلالة الحرف من باب الحكاية كالأسماء فلم يتعقل إلّا قصور الحرف في دّلالته على معناه، كالمجاز، ووقع فيما وقع، حتى آل الأمر إلى أن التزم التفتازاني بأن لا مدفع لهذا الإشكال.

والعجب من صاحب الفصول رحمه الله حيث أجاب، أولاً: بأن معنى الحرف آلي، فالقصور في معناه لا في دلالة الحرف عليه، بخلاف المجاز؛ فإنه قاصر من حيث دلالة لفظه لا من حيث المعنى، فصح أن المجاز لا يدل بنفسه، وصح أن الحرف يدل بنفسه، وإن كان مدلوله قاصراً لا ينفك عن الغير، قال: «وبهذا يسقط[1] مقالة[2] التفتازاني»[3].

ثم قال: «والتحقيق في الجواب: أن دلالة الحرف على معناه إنما تستدعي تصور معنى متعلّقه ولو إجمالاً[4]، وهو ممّا يحصل في النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع، ولا حاجة إلى ذكره في اللفظ، فصح أن الحرف يدل على المعنى بنفسه، أي من غير حاجة إلى ضميمة وتوقفه على تصور متعلّقه -ولو إجمالاً- لا ينافي ذلك؛ لأنه من قبيل اللوازم البيّنة للمدلول فينتقل إليه عند تصور المعنى، كما في الانتقال

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تسقط».

(٢) في المصدر: «يسقط ما التزم به».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥.

(٤) في المصدر: «على ما سيأتي تحقيقه وهو..».

إلى البصر عند الانتقال إلى مدلول العمى، بخلاف المجاز، فإن مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة»[١] انتهى.

فهو رحمه الله قد التزم بموجب كلام التفتازاني الذي حكم بسقوطه، وجعل الحروف المفردة دالة على معانيها بدون انضمام المتعلّق، ومنشأ هذا التهافت عدم تصور المعنى الحرفي، فإنه زعم: «إن الحروف كالأسماء في الكشف عن المعاني على وجه الحكاية عنها»، وزعم «إن الدلالة هي الإخطار»؛ فاعتقد أن الحروف والأسماء توجب خطور معانيها إلّا أن الأسماء توجب خطور المعاني الاستقلاليّة، والحروف خطور المعاني الآليّة، بمعنى: أن لفظ الابتداء يوجب خطور مفهومه الملحوظ بالاستقلال، ولفظ (من) يوجب خطور مفهوم الابتداء الملحوظ تبعاً وحالة للغير، فحكم أن الحرف يستقل في الدلالة بدون ذكر المتعلّق، غاية الأمر أن خطور المتعلّق يلزمه لزوماً بيّناً؛ لأن تصور حالة الشيء، يستلزم تصور نفس الشيء، كاستلزام تصور العدو تصور الفرس، بناءً على كونه موضوعاً لركض الفرس، واستلزام تصور الصّداع تصور الرأس، والعمى لتصور البصر، وهكذا.

فلذا أجاب: أولاً[٢]: بأن القصور في طرف المعنى لتقيّده بكونه تبعاً، وحالة للغير فلا ينفك عنه، وزعم: إن مقالة التفتازاني تسقط بذلك، فحكم بسقوطها، ثم رأى أنه لا يتم؛ إذ مقتضى ما ذكره عدم الانفكاك في الوجود بين المعنيين ولا يلزم منه عدم الدلالة مُجرداً عنه، كما لا يلزم من كون الصداع حالة في الرأس عدم دلالة لفظ الصداع مُجرداً عن لفظ الرأس على معناه، فحسب أن عدم دلالة الحرف على معناه بدون ذكر المتعلّق من الأغلاط، وأن التحقيق دلالته عليه بدونه، غاية الأمر استلزام تصور مفهوم الحرف لتصور مفهوم متعلّقه[٣].

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥.

(٢) لعل المصنف تتن أراد ترتيب كلام صاحب الفصول تتن فقال: «فلذا أجاب: أولًا» من ثم عدل عن مراده، فراح يعدد (ومنها، ومنها)، فالكلام المُقتبس عن الفصول لم يُقتبس بالترتب، وأيضاً، المصنف تتن لم يذكر (ثانياً) لما ذكره في فقرة (أولاً)، بل قال: «ومنها».

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٥.

ومفاسد هذا الكلام عديدة، يمنعنا عن التعرض لها ما هو أهم وأولى لصرف الوقت إليه، وعمدتها عدم تصوره لمعنى الحرف، وقد تقدم بيانه، وعدم تصوره لحقيقة الدلالة، ويأتي بيانها إن شاء الله تعالى، وحيث اتضّح اندفاع هذا النقض أيضاً عن التعريف المشهور، فاندفاعه عن تعريفنا أوضح لابتنائه كسابقه على التقييد بنفسه، وقد طرحنا واسترحنا.

في ذكر نقض آخر على الحد والجواب عنه

ومنها[1]: النقض بتعيين اللفظ للاستعمال أو لتعيينه بنفس الاستعمال، والعجب من صاحب الفصول رحمه الله حيث حمل الدلالة في التعريف على قوة الدلالة للتفصي عن ذلك، وزعم: إنها لو حملت على الدلالة الفعلية اختص بالتعيين الاستعمالي فقط، فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود، ولو حملت على الأعم من الفعلية والشأنية عمتها والتعيين الوضعي الذي هو المحدود، فيلزم دخول ما ليس منه فيه، ثم قال: «ولك أن تقول الظاهر من كون التعيين للدلالة أعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وحينئذٍ فيخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع أيضاً»[2].

وفيه: أن أصل هذا الإشكال والنقض ناشئ من عدم فهم معنى التعين أو التعيين المأخوذ جنساً في الحد، وقد ذكرنا أنه بمعنى الاختصاص والتخصيص، وأين هذا من التعيين بمعنى التصور أو الإيجاد؟!، حيث إن المستعمل تصور اللفظ فيوجده في الخارج، فزعم المعترض إن تصوره قبل الاستعمال نحو من التعيين؛ لأنه إحضار له في الذهن لأجل الإيجاد، ثم استعماله -وهو الإيجاد- نحو آخر من التعيين؛ إذ الوجود الخارجي أعلى مراتب التعين، فجعل الحد منقوضاً بهما حيث لم يميز معنى التعين في الحد، فهو إشكال سخيف جداً، وجواب صاحب الفصول أشد سخافة؛ إذ الدلالة الشأنية ممّا لا معنى لها أصلاً؛ إذ نفس الدلالة -على ما

---

(١) يلاحظ هامش رقم (٢).

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٤.

سيجيء- صفة اقتضائية في اللفظ، وهي كونه بحيث يفيد العلم، فإن كونه بهذه الحيثية عبارة أخرى عن كونه مقتضياً لإفادة العلم، وشأنية هذا الاقتضاء عبارة عن الصلوح والتأهل له، وهو أمر حاصل قبل الوضع لا أمر يحدث بالوضع، وليس الوضع عبارة عن تعيين اللفظ لهذا الصلوح-كما هو بديهي- بل هو عبارة عن إعطاء هذا الاقتضاء للفظ الذي هو الدلالة الفعلية، واستعمال لفظ الدلالة في الصلوح المذكور غلط صرف، وأشنع منه ما ذكره من الحمل على الأعم؛ إذ لا جامع بينهما، ولو فرض جامع هناك كمفهوم أحدهما أو غير ذلك، فجعل لفظ الدلالة مستعملاً فيه أو احتمال استعماله فيه من أقبح الأمور، والتعيين لهذا الجامع أشد قباحة من الجميع، وكون تصور اللفظ قبل الاستعمال تعييناً له لذلك الجامع من غرائب الخيالات، مع أن شمول الحد للتعيين للاستعمال ينئى على حمل الدلالة على الأعم بزعمه، إنما هو باعتبار شأنية الدلالة المنطبق عليها الجامع، فيجب دخوله في الحد بناء على حملها على قوة الدلالة فقط أيضاً، فلا ينفع الجواب المذكور على زعمه أيضاً في رفع الإشكال.

ولعله لذا عدل إلى الجواب الأخير الذي ذكره بقوله: «ولك أن تقول... إلى آخره» ومعائب هذا الجواب الأخير أكثر من الأول، إلّا أن التعرض لها تضييع للوقت، وعمدتها توجه السؤال إليه عن أن المراد بالدلالة حينئذٍ هل هي الفعلية، أو القوة، أو الأعم؟ وأنت بعد التأمل فيما سبق تعلم تطرق الأنظار إليه على كل من التقادير الثلاث.

ذكر ما أورده صاحب الفصول على الحد والجواب عنه

ومنها: ما أورده أيضاً صاحب الفصول رحمه الله تعالى: من «أن المراد بالتعيين إن كان التعيين القصدي لم ينعكس؛ لخروج وضع المنقول بالغلبة منه، وإن كان الأعم كما ذكرنا لم يطرد؛ لدخول تعيّن المجاز المشهور بالشهرة فيه، ولا سبيل إلى إخراجه بأن الشهرة قرينة عليه، أو بأنه إذا قدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه؛ لأنا لا نعقل من القرينة إلّا ما يوجب تعيّن المعنى، والوضع التعييني أيضاً كذلك،

مع أنه لا فارق بين التعيّن الناشئ من الشهرة في المنقول، وبينه في المجاز المشهور، فإدخال أحدهما في الحد يوجب دخول الآخر فيه»[١] انتهى.

والجواب عنه معلوم ممّا تقدم؛ لما بينا أن المراد من التعين المأخوذ في الحد جنساً هو اختصاص اللفظ للمعنى واستحقاق المعنى لذلك اللفظ، وهو مفقود في المجاز المشهور ما لم يبلغ إلى مرتبة الغلبة الموجبة لخروجه عن المجازية إلى الحقيقة، والوضع، وكون الشهرة قرينة عليه هي العلة لخروجه لّما بينا لك معنى القرينة الصارفة فيما سبق.

وقوله: «لأنّا لا نعقل»، اعتراف منه بأنه لم يتعقل معنى القرينة، ولا معنى صارفيتها، كما أن قوله: «لا فارق بين التعيّن الناشئ من الشهرة... إلى آخره»، اعتراف بأنه لم يميّز بين الوضع وغيره، ولم يعرف معنى التعيّن المأخوذ جنساً للوضع، وإلا فالفرق بين المجاز المشهور، والمنقول في غاية الوضوح! فإن المنقول منقطع عن معناه الأول، ومتعين للثاني؛ ولذا يدل عليه بنفسه، وإن كانت دلالته النفسية معلولة للوضع التعيني لا ذاتية بخلاف المجاز المشهور، فإن تعيّنه إنما هو لمعناه الحقيقي الأولي، وليس في الثاني إلّا عارية، فليس لنفس اللفظ دلالة عليه، وإنما يدل عليه بمعونة القرينة قسراً وغصباً عليه، فلو تجرد عنها لم يدلّ عليه ودلّ على معناه الأولي، وهذا مراد من قال: «إذا قُدِّر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه»[٢]، فالفرق بين الشهرتين في اتّصاف اللفظ بهما كالفرق بين الواسطة في الثبوت والعروض مثلاً، فمقابلة هذا الكلام بأن الغلبة أيضاً لو قُدِّر عدمها لم يكن اللفظ دالاً، وكذا لو قُدِّر عدم الأوضاع التعيينيّة أيضاً كان كذلك ممّا لا منعى لها.

ثم إنّ له رحمه الله تعالى في هذا المقام كلمات أُخر واهية يطول الكلام بإيرادها، يعلم وجه الصحة والسقم فيها بعد إمعان النظر في ما ذكرنا.

---

(١) المصدر نفسه: ١٥.

(٢) المصدر نفسه.

فصل

في تقسيم الوضع والموضوع له على الأقسام الأربعة

قالوا: الوضع إما عام، وإما خاص، وعلى التقديرين فالموضوع له أيضاً إما عام، وإما خاص، فيحصل[1] أقسام أربعة، أحالوا واحداً منها، وهو خصوص الوضع[الخاص][2] وعموم الموضوع له، وإن أجاز ذلك أيضاً نادر منهم، والمتأخرون أطبقوا على التثليث، ونسبوا إلى المتقدمين إنكار الثالث، وهو عموم الوضع، وخصوص الموضوع له، والصواب معهم كما ستسمع، وقالوا: إن منشأ هذا التقسيم هو انقسام الأمر المتصور حين الوضع، فالواضع إن تصور أمراً جزئيّاً حقيقياً ووضع اللفظ بإزائه -كالأعلام الشخصيّة- فالوضع والموضوع له معاً خاصان، وقال بعض: إن من الممكن أن يتصور جزئيّاً كما لو شاهد حيواناً ويضع اللفظ بإزاء نوعه، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً[3].

وفيه: أن الوضع بإزاء النوع قبل تصوره غير مُمكن؛ فتصور الجزئيّ ومشاهدة الحيوان الخاص يصير وصلة إلى تصور معنى النوع الموضوع بإزائه اللفظ، فيكون المتصور والموضوع له معاً عامين فيدخل في القسم الآتي ولا يمتاز قسماً برأسه

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فتحصل).

(٢) ما بين المعقوفين اضفناه كي تستقيم العبارة.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية :١٦.

وأنه تصور أمراً كلياً عاماً، فالوضع عام لعموم هذا الأمر المتصور، وحينئذٍ فإنْ وضع اللفظ بإزاء هذا الأمر الكُلّي فالموضوع له أيضاً عام، كأسماء الأجناس مثلاً، وإنْ وضع بإزاء جزئياته الحقيقيّة فالموضوع له خاص، وجعلوا من هذا الباب الحروف، والأسماء المتضمنة لمعانيها، وأفرط هاهنا صاحب الفصول رحمه الله إفراطاً عجيباً حيث اعتبر في عموم الموضوع له عدم اعتبار خصوصيّة معينة -لا نوعية ولا شخصيّة- فجعل وضع أعلام الأجناس من قبيل وضع الحروف، فقال: «إنها موضوعة للأجناس من حيث تعيناتها الذهنية»[1]، وضعف هذا الكلام أظهر من أن يبين؛ إذ مجرد اعتبار قيد في الموضوع له لا يوجب كون الوضع وضعاً حرفياً، وصيرورته من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له، أترى أنه لو تصور الواضع الحيوان ووضع بإزاء كُلّ نوع منه لفظاً، كالإنسان، والبقر، والفرس، وغيرها، كان ذلك من قبيل وضع الحروف أو تصور الأشياء والموجودات، ووضع بإزاء كُلّ قسم وكُلّ سنخ منها لفظاً كان من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له، بل ذلك يوجب صيرورة وضع جميع الألفاظ من هذا القبيل؛ إذ ما من شيء وضع بإزائه لفظ إلّا اعتبر فيه قيد منوع، أو مصنف، أو مشخص به يمتاز عن معنى اللفظ الآخر؛ إذ الإنسان لم يوضع إلّا بإزاء الحيوان من حيث اعتبار النطق فيه، والحيوان لنامٍ مخصوص، والنامي لجسم خاص، والجسم لجوهر مخصوص، والصداع مثلاً لوجع خاص، والوجع لكيفيةٍ مخصوصة، والكيفية لعرض خاص، والعرض لممكن مخصوص، وهكذا، وما ذكر في أعلام الأجناس من أنها موضوعة للأجناس من حيث تعيناتها الذهنية فاسد أيضاً وإن كان مشهوراً في الأَلْسِنَة، وذلك لأن التعيّن المأخوذ في علم الجنس، كالتعيّن المأخوذ في علم الشخص، هو التعيّن الخارجي، لا التعيّن الذهني؛ فإن ضرورة الوجدان تشهد بأن الأُسامة لا يفهم منه الأسد الحاضر المتصور في الذهن، كما لا يفهم من زيد الرجل الحاضر في الذهن، بل الجنس له اعتباران؛ جهة إبهام من حيث شيوعه في الأفراد، واللفظ الموضوع له بهذه الملاحظة هو اسم الجنس، وجهة تعيّن له في نفسه من حيث

(١) المصدر نفسه.

تخصصه بفصله وامتيازه عن الأغيار في ظرف الخارج، واللفظ الموضوع له بهذه الملاحظة مع قطع النظر عن شيوعه، وصدقه على كثيرين هو علم الجنس، والتعيّن والحضور في الذهن أجنبي عن هذا المقام، وكيف كان فمرادهم من الوضع العام والموضوع له الخاص، هو وضع الحروف ونظرائها ممّا ادعوا وضعها للجزئيّات الحقيقية باعتبار عنوان عام يحويها، لا مثل علم الجنس ونحوه، ممّا اعتبر في وضعه قيد من القيود أو جهة من الجهات، فإن جعل ذلك من عموم الوضع وخصوص الموضوع له من الغرائب!.

وعلى كُلّ حال فتقسيم الوضع بهذا النحو ممّا شاع وذاع، وهو بظاهره سخيف في الغاية؛ لأن مرادهم بالوضع المجعول مقسماً لهذه الأقسام إما هو المعنى الملحوظ الذي يتصوره الواضع حين إرادة الوضع، ففيه ما لا يخفى:

أما أولاً؛ فلأن مقتضى سياق تعريف الوضع أولاً ثم تقسيمه ورود الحد والقسمة على شيء واحد وهو الوضع بمعناه الحقيقي -أعني العلقة بين اللفظ والمعنى التي تقدمت- لا الوضع بهذا المعنى -أعني الأمر المتصور حين الوضع- فجعل هذا مقسماً ليس إلّا التهافت.

وأما ثانياً؛ فلأن تقسيم هذا الأمر المتصور ممّا لا وجه له ولا داعي عليه.

وأما ثالثاً؛ فلأن تسمية هذا الأمر المتصور بالوضع غلط لا يوجد له وجه مصحح، والتعبير عن عموم ذلك الأمر الملحوظ وخصوصه بعموم الوضع وخصوصه من أقبح التعابيّر، ودعوى الاصطلاح في ذلك معلوم الفساد.

وأما نفس الوضع: وهو العلقة المتقدمة ذكرها، ولا ريب أنه لا يختلف حاله باختلاف الأمر المتصور، وإنما يختلف حاله عموماً وخصوصاً باختلاف نفس الموضوع له؛ ضرورة إن كون وضع زيد خاصاً إنما هو باعتبار كون نفس المعنى -وهو الشخص المعين الخارجي خاصاً- لا باعتبار الصورة الحاصلة من تصوره في الذهن، وكذا كون وضع الإنسان عاماً إنما هو باعتبار كون نفس الماهية عاماً، لا باعتبار تصورها، فخصوص الوضع وعمومه تابع لخصوص نفس الموضوع له

وعمومه، فالتصور والصورة الحاصلة في الذهن حين إرادة الوضع أجنبي عن هذه المرحلة، ولا معنى لكون الوضع أقساماً باعتبار انقسام ذلك الأمر المتصور، نعم لمّا كان عموم الوضع عند المتأخرين تارة بعموم الموضوع له -كما في أسماء الأجناس- وأخرى بعموم آلة الملاحظة -كما في وضع الحروف، والمبهمات- فيحتمل أن بعضهم رأى ذلك في كلماتهم فاشتبه واعتقد بأن عموم الوضع وخصوصه يدور مدار آلة الملاحظة في جميع الموارد، وجعل آلة الملاحظة في سايرها تصور الموضوع له حين إرادة الوضع، فقسّم الوضع باعتبار ذلك الأمر المتصور قبل الوضع إلى أقسام، ثم اتّبعه الآخرون من دون تدبر، فشاع الأمر واشتهر بين من تأخر.

وحقيقة الأمر: أن الوضع هو العلقة المخصوصة بين اللفظ والمعنى، قد يختص بمورد خاص واحد ولا يتعدى عنه إلى مورد آخر -كما في علم الأشخاص- فهو الوضع الخاص، وقد لا يختص وضع اللفظ بمورد واحد، بل يتعدى إلى موارد، والتعدي يكون على أنحاء ثلاث:

الأول: أن يكون التعدي والعموم بتعدد نفس الوضع -كما في المشترك اللفظي- فإن لوضعه عموماً باعتبار رأي بلحاظ عدم كونه موضوعاً لمورد واحد خاص.

الثاني: أن يكون بتعدي نفس المعنى الموضوع بإزائه اللفظ -كما في المشترك المعنوي- فإنه باعتبار انطباقه على أفراد كثيرة، وصحة إطلاق اللفظ على تلك الموارد حقيقة بمنزلة وضعه لكُلّ واحد منها، فصح أن وضعه لم يختص بمورد واحد، بل عمّ وتعدى إلى موارد.

الثالث: لا هذا ولا ذاك، بل هو كالبرزخ بينهما وهو وضع الحروف، والمبهمات على رأي المتأخرين، فإن وضعها على مذهبهم ليس من قبيل الاشتراك اللفظي؛ إذ كُلّ واحد من معاني المشترك يكون ملحوظاً، ومتصوراً للواضع بالتفصيل، ومعاني الحروف، والمبهمات على طريقتهم ليست كذلك، بل ملحوظة بالإجمال؛ ولذا احتاجت إلى آلة الملاحظة، ومعناها جعل المفهوم الكُلّيّ المتصور بالتفصيل آلة وقنطرة إلى وضع اللفظ للجزئيّات من حيث اندراجها تحته، فالتصور لا يلحق بالجزئيّات إلّا من حيث تصور العنوان الكُلّيّ الحاوي لها، ولا من قبيل الاشتراك

المعنوي؛ لعدم وضع اللفظ على معتقدهم بإزاء نفس العنوان الكُلّيّ، فعموم الوضع هنا باعتبار عموم آلة الملاحظة التي باعتبارها يسرى الوضع إلى الجزئيّات والموارد المتعددة.

بيان صحة مقالة المتقدمين في تقسيم الوضع

هذا حال انقسام الوضع، وأما عدد أقسامه فالخلاف فيه بين المتقدمين والمتأخرين مشهور، وقد أشرنا إلى أن الأقسام على رأي الأولين ثنائية، وعلى رأي الآخرين ثلاثية، ومورد نزاعهم هذا القسم، وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له، أنكره المتقدمون، وأحدثه المتأخرون، وأصل هذا النزاع نشأ من الخلط في فهم معاني الحروف وما شابهها، فالمتقدمون أصابوا في فهمها فجعلوها من قبيل عموم الوضع والموضوع له، والمتأخرون لم يصيبوا في ذلك، فزعموها قسماً ثالثاً، فلابُد من بيان صحة مقالة القدماء، ثم بيان فساد مقالة المتأخرين:

أما الأول؛ فلما تقدم في بيان الميّز والفرق بين الاسم والحرف من أن مرجع وضع الأول إلى جعل اللفظ آلة حكاية المعنى وإحضاره في نظر السامع، من دون فرق بين أن يكون المعنى المحكي باللفظ أمراً كُلّيّاً عاماً أو جزئيّاً خاصاً، واستعماله عبارة عن إعماله في هذه الجهة الموضوع لها، أي إيجاده لإحضار المعنى، والكشف عنه على نحو الحكاية، ولازم ذلك على ما تقدم كون المعنى ملحوظاً بالاستقلال وسابقاً على الاستعمال، أما استقلال المعنى فلكونه مقتضى جعل اللفظ آلة الإحضار، فإن معناه ليس إلّا جعل اللفظ قنطرة وآلة لإيصال النظر واللحاظ إلى المعنى بالأصالة، وأما سبقه على الاستعمال؛ فلأن المحكي هو الأصيل بحسب الموازنة في المطابقة بين الحاكي والمحكي، وقد تقدم تفصيل ذلك كله.

ومرجع وضع الثاني إلى جعل اللفظ وما بحكمه آلة لإحداث معنى وإيجاد جهة في استعمال لفظ آخر، فيكون معيّناً لوجه استعمال غيره، وحيث تقدم أن استعمال اللفظ عبارة عن وجوده الخارجي الحاكي عن المعنى، فوجه الوجود ليس إلّا

عبارة عن نحو الوجود وخصوصيته، فالحروف آلات لإحداث الخصوصيات في وجودات الأسماء في مقام الحكاية والكشف عن معانيها.

وهذا هو الفرق بين الاسم والحرف الذي نبّه عليه الأساطين من قدماء أهل العربية، وورد به النص عن المعصوم‏، وصرح به نجم الأئمة رضي الله تعالى عنه بقوله: «أن معنى (من) و[1] لفظ الابتداء سواء»[2]، إلّا أن معنى الابتداء في لفظه، ومعنى (من) في لفظ غيره، وإن شئت فقل: إن الاسم آلة حكاية المعنى، وإراءته، ووضعه تعيّنه لذلك، والحرف آلة إحداث المعنى في استعمال لفظ غيره، ووضعه تعيّنه لذلك، أي لأن يكون آلة لإحداث الجهة المذكورة في استعمال أي لفظ كان، فلا ريب أن هذا المتعين له الحرف جهة عامة يتساوى حالها بالنسبة إلى كُلّ لفظ يمكن دخول الحرف عليه، فالموضوع له الحرف أمر عام، لا جزئي خاص؛ إذ الموضوع له الحرف هي الجهة التي وضع الحرف آلة لإحداثها، كما أن الموضوع له الاسم هو الأمر الذي وضع الاسم آلة لحكايته، وحيث إن حكاية الأمر الجزئيّ الخاص كحكاية الأمر الكُلّي العام في الإمكان صح في الأسماء أن يكون الموضوع له خاصاً أو عاماً، بخلاف إحداث الأمر الجزئيّ الخاص، فإنه غير مُمكن؛ إذ الجزئيّة لا تتحقق إلّا بعد الوجود، وإيجاد الموجود من المحالات، فاستحال أن يكون الموضوع له الحرف أمراً جزئياً خاصاً، بل هو لابُد أن يكون معنى عاماً كُلّياً أبداً؛ إذ الإيجاد والإحداث إنما يتعلق بالكُلّيّ، وإنما يتشخص بعد الإيجاد؛ إذ التشخص يساوق الوجود، فما لم يوجد لم يتشخص، وما لم يتشخص لم يوجد، فالخصوصيّة والجزئيّة إنما تعرض معاني الحروف باستعمالها، لا أنها مأخوذة في ما وضعت لها، وإن شئت مزيد الوضوح فلاحظ بعض الأمثلة المتقدمة التي ذكرناها لوضع الحروف، مثلاً السيف لو وضع آلة للقتل، أي جعل آلة لإحداثه، فالموضوع له السيف هو القتل، أي هذا المفهوم الكُلّي؛ لأنه القابل للإيجاد بالآلة الموضوعة، لا الجزئيّات، فإنها عبارة عن وجودات القتل وإيجاد الوجود أمر

(١) في المصدر: (معنى).

(٢) شرح الرضي على الكافية١ : ٣٧.

مستحيل، فلا يعقل أن يكون الموضوع له السيف أمراً جزئيّاً، نعم استعمال السيف الذي هو عبارة عن إعماله في ما وضع له، وإعماله فيه عبارة أخرى عن إيجاد القتل به، يستلزم تشخص القتل في الخارج؛ إذ الموجود هو جزئي أبداً، فالخصوصيّة في المعاني الحرفية تنشأ من الاستعمال لما بيّنا أن استعمال الحرف في معناه عبارة عن إيجاد المعنى به، ولمّا عرفت أن المعاني الحرفية خصوصيات في استعمال الأسماء، واستعمال اللفظ إيجاده لإفادة المعنى، واللفظ الموجود جزئي وخاص أبداً، فكذا نحو وجوده، وخصوصيته هو المعنى الحرفي، فمعنى الحرف عند الاستعمال لا يعقل إلّا أن يكون جزئيّاً، وهذا ما نسب إلى قدماء العربية من أن وضع الحروف وما ينوب منابها من قبيل عموم الوضع والموضوع له، وأن الاستعمال إنما هو في الجزئيّات، بل اتضح -بالبيان الذي قررناه- أن خصوص الموضوع له في الحروف غير معقول فضلاً عن أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، والعجب ممّن يزعم أن المتقدمين يرون أن وضع الحروف كأسماء الأجناس بإزاء المفاهيم الكُلّية، كصاحبي القوانين، والفصول، وغيرهما:

قال في القوانين: «وأما على القول بكون الموضوع له فيها عاماً -كالوضع- كما هو مذهب قدماء أهل العربية، فهو داخل في الكُلّي، فيكون مجازاً بلا حقيقة؛ لأن الاستعمال لم يقع إلّا في الجزئيّات»[1] انتهى.

ويقرب منه كلمات غيره[2]، وهي كلها ناشئة من عدم تصور معاني الحروف، ووضعها، وعدم تحصيل مقصود القدماء، وتوهم أنهم لا يميزون بين أسماء الأجناس، والحروف إلّا أن استعمال الحرف لم يقع إلّا في جزئيّات ما وضع له، فهي مجازات بلا حقيقة، وقد عرفت فساد ذلك كُلّه، وسيأتي في محله أن التجوز في الحروف غير معقول، فقد اتضح بما ذكرنا أن الوضع لا يزيد على قسمين: عموم الوضع، والموضوع له، وخصوصهما، والثاني لا يتعقل في الحروف كما حققه المتقدمون.

---

(١) قوانين الأصول: ١٠.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٣.

في تزييف مقالة المتأخرين في تثليث أقسام الوضع

وأما الثاني؛ فلأن المتأخرين حيث لم يصلوا إلى حقيقة الأمر ولم يحيطوا بها به الميّز والفرق، وشاهدوا أن وضع الحروف ليس من قبيل وضع أسماء الأجناس، ولا من قبيل وضع أعلام الأشخاص، فلم يجدوا مفراً إلّا القول بأن الوضع في الحروف عام؛ لعموم آلة الملاحظة، والموضوع له خاص؛ لكون الوضع بإزاء خصوصيات ذلك المعنى العام، ومقتضاه كون الفرق بين الاسم والحرف هو ذلك، وفساد ذلك -مضافاً إلى ما سبق- من وجوه عديدة:

أحدها: أن كون شيء اسماً، وكون آخر فعلاً، أو حرفاً ليس مجرد الاعتبار ومحض التسمية، بل هو تابع لموازين واقعية نصّ عليها أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله أجمعين، وقد بينّاها، فهي جهات مختلفة في نفسها، فاختلاف الاسم والحرف باعتباره اختلاف نفس المعنى في نفس الأمر، والوضع تابع له، ومؤخر عنه، ومن المستحيل أن يؤثر في المعنى كيفية وضع الواضع للفظ، فلو كان المعنى في نفسه معنى اسمياً استحال أن ينقلب ويصير معنى حرفياً بانقلاب كيفية الوضع، وكذا العكس فالابتداءات الخاصة مثلاً إن كانت معاني حرفية فاللفظ الموضوع لها يكون حرفاً، من دون فرق بين أن يكون الوضع بإزاء كُلّ واحد واحد على التفصيل، وبين أن يكون باعتبار عنوان عام يحويها، وإن كانت معاني اسمية كان الموضوع لها اسماً من دون فرق بين كيفيتي الوضع.

وبالجملة فاللفظ الموضوع بإزائها لا يصير اسماً أو حرفاً بكون الوضع على نحو التصور التفصيلي لها، أو الإجمالي، ولا تلك الابتداءات معاني اسمية أو حرفية من أجل هذه الكيفية في وضع اللفظ لها.

ثانيها: أن الوضع كما مر علقة بين اللفظ والمعنى، فهو أمر ربطي نسبي قائم بطرفيه المرتبطين، فاختلافه بالعموم والخصوص ينحصر باختلاف طرفيه، ولا دخل في ذلك لحالة الواضع من حيث تصوره أمراً عاماً، ولا يعقل اتصاف تلك العلقة بالعموم من هذه الجهة، بل هو تابع لطرفي العلقة، والمفروض أن الموضوع

له خاص فيجب خصوص الوضع أيضاً، وتعدد الأشخاص الموضوع لها اللفظ لا يوجب عموم الموضوع له، فضلاً عن كون أنحاء تصورها موجباً لذلك، فلا فرق في كون الموضوع له خاصاً الموجب لخصوص الوضع بين أن يضع الواضع لفظ زيد مثلاً لرجل خاص، وبين أن يضع له مرة، ولآخر مرة ثانية، ولثالث ثالثة، ولرابع رابعة، وهكذا، وبين أن يجمعهم إذا كانوا محصورين، ويقول وضعت لفظ زيد لكُلّ واحد منهم، وبين أن يجمعهم تحت عنوان إذا كانوا غير محصورين، كبني فلان مثلاً، ويضع لفظ زيد لجميعهم، فإنه ينحل إلى أوضاع متعددة، ويحدث بين اللفظ وبين كُلّ واحد منهم علقة مستقلة، نظير ما يحدث في الوضع التفصيلي، فجعل أحدهما من قبيل خصوص الوضع، والآخر من قبيل عمومه مكابرة صرفة، مع أني لا أظن أحداً يلتزم بكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في هذا المثال، والفرق بينه وبين الحروف تحكم بحت ومكابرة صرفة على مقتضى مقالتهم، فلو كان هذا ميزان الحرفية لزم أن يكون جميع أعلام الأشخاص حروفاً!.

ثالثها: أن تصور الكُلّي ثم وضع اللفظ لجميع أفراد ذلك الكُلّي من دون استثناء فرد أصلاً مرجعه إلى وضع اللفظ لنفس ذلك الكُلّي، فإن مآل ذلك إلى إلغاء الخصوصيات وعدم اعتبار شيء منها في الوضع، فإن التخصيص ينافي التعميم، فدوران الوضع مدار ذلك العنوان بحيث لا يوجد في فرد إلّا ولحقه الوضع وشمله، يكشف كشفاً قطعياً عن أن الوضع بإزاء نفس ذلك العنوان الكُلّي، من دون دخالة الخصوصيات؛ إذ إعطاء دخل الخصوصيات يقضي بالوقوف إلى حد لا يتعداه، فعدم الوقوف إلى حد أصلاً وشموله لأي فرد كان من دون استثناء دليل على عدم الميّز بين الخصوصيات في هذه المرحلة، ومعناه كون الخصوصيات ملغاة في جهة الوضع، وهو معنى الوضع لنفس الكُلّي، وعلى هذا فلو وضع لخصوص فرد فرد من دون استثناء، وصرح بعدم الوضع للجامع لم يسمع منه، وصار وضعاً لنفس الجامع، فإنه انقلاب قهري ينشأ من تعميم الوضع، وعدم توقيفه إلى حد، فهذا في الحقيقة وضع للجامع من غير تنبه، وتصريحه بعدم الوضع للجامع مناقض له يكشف عن عدم خبرته وتنبهه بذلك، فعموم الوضع وخصوص الموضوع له

-على ما ذهب إليه المتأخرون- ممّا لا معنى له أصلاً، بل هو أمر مستحيل.

رابعها: أن هذا القول لا يلتزم به أربابه، ولا يقنعون بمجرد عموم الوضع وخصوصيّة الموضوع له في الحروف، وقد مرّ في كلام المحقق الشريف التصريح بذلك، حيث قال: «ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص، فنقول ابتداء السير البصرة، وذلك لا يخرجه عن الإسمية، وصلاحيته للحكم عليه وبه... إلى آخره»[١]. وهذا اعتراف منه بأن الابتداء الجزئي أيضاً من المعاني الإسمية، فمجرد الجزئيّة والكُلّية غير وافية بالفرق، ويقرب منه كلمات غيره، حيث يقولون: «إن لفظ الابتداء موضوع لمعنى كُلّي، ولفظة«من» [موضوعة][٢] لكُلّ واحد من جزئيّاته المخصوصة لمتعلّقه من حيث إنها حالات لمتعلقاتها، وآلات لتعرّف أحوالها»[٣]، فإن قيد الحيثيّة المذكورة تصريح بعدم كفاية الجزئيّة في الموضوع له بمجردها، بل لو توهم القيد المذكور لأغنى عن التفرقة بالكُلّية والجزئيّة، والبيان قد تقدم.

خامسها: أن ما ألجأهم إلى ذلك أمور كلها فاسدة:

منها: أنها لو كانت موضوعة للمعاني الكُلّية جاز استعمالها فيها، بيان الملازمة: أن الوضع أقوى السببين للجواز، ولا غرض منه إلّا الاستعمال، وأما بطلان التالي فظاهر، للإجماع على عدم الجواز.

والجواب عنه: ما تقدم من أن الحرف وضع لإحداث معنى في مدخوله، لا لإحضار معنى في نظر السامع، والذي لا يجوز استعمال الحرف فيه هو الثاني، سواء كان المعنى المقصود إحضاره كليّاً أو جزئيّاً، فعدم جواز هذا الاستعمال لا يختص بكونه في المفاهيم الكُلّية، وما ادعاه المتقدمون هو الأول، فالموضوع له جهة كُلّية،

---

(١) مر تخريج المطلب في صفحة ١٨٧ تحت عنوان «نقل كلام المحقق الشريف في معنى الحرف وبيان ما فيه».

(٢) مابين المعقوفين ألحقتها من المصدر لأن المقام يقتضيها.

(٣) الفوائد الضيائية: ١٢.

واستعمال الحرف فيه عبارة عن إحداثه به فهو أمر كليّ، وإن صار بعد الإحداث جزئيّاً، فالاستدلال المذكور أقوى شاهد، ودليل على غفلة المستدل عن حقيقة الأمر وتوهمه كون وضع الحروف ومعانيها كوضع الأسماء ومعانيها.

ومنها: أن القول بعموم الموضوع له في الحروف وما ناب منها بها يوجب كونها مجازات بلا حقيقة؛ لعدم وقوع الاستعمال في الكُلّيات، وإنما هو في الجزئيّات دائماً.

والجواب عنه: أن هذا أيضاً كسابقه دليل على غفلة المستدل واختلاط الأمر عليه؛ لما عرفت أن الحروف لا تستعمل إلّا في إحداث المعاني التي هي في نفسها جهات كُلّيّة، وإن صارت جزئيّات بعد الاستعمال والإحداث؛ لأن إيجاد الكُلّي عين جعله جزئيّاً، والمستدل زعم أنّها كالأسماء موضوعة لحكاية المفاهيم الكُلّية، ولم تستعمل إلّا في حكاية المفاهيم الجزئيّة، وكلتا المقدمتين ممنوعتان، ووجه المنع قد مر آنفاً.

ومنها: أن المتبادر منها المعاني الجزئية الخاصة، والجواب عنه: أن منشأ التبادر ما عرفت مراراً من أن المعاني الحاصلة من الحروف جهات في استعمال مدخولها متشخصة بتشخص استعماله، فهي جزئية أبداً، وهو غير الوضع بإزاء المعاني الجزئية، كعلم الاشخاص على زعم المستدل.

ومنها: أن مقتضى كون الموضوع له فيها عاماً أن يفهم المعاني الكُلّية منها، ثم بواسطة القرينة عنها، والالتفات إليها يفهم المعاني الجزئية، نظير ساير المجازات، ومن المعلوم بطلان ذلك.

ومنها: أنهم صرحوا بأن للحروف وغيرها معاني حقيقيّة، ومجازيّة، وذلك يتم لو قلنا بوضعها للمعاني الجزئيّة، وإلا لكانت جميع الاستعمالات مجازاً.

ومنها: أن القول بعموم الموضوع له فيها كالوضع يوجب ارتفاع الفرق بين معاني الحروف، والأسماء، والجواب عن هذه الثلاثة معلوم ممّا تقدم، فلا نطيل الكلام بإعادته.



فصل

في تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي

ينقسم الوضع -باعتبار الموضوع- إلى قسمين، شخصي، ونوعي، وقالوا: لا ثالث لهما؛ لأن الموضوع إما شخص اللفظ أو نوعه، والمراد بالشخص هنا ليس هو الجزئي الحقيقي، فإن وضع أشخاص اللفظ بهذا المعنى غير معقول؛ إذ هي الوجودات الغير المتناهية بحسب تعدد المستعملين وأزمنة استعماله، بل المراد بالشخص في المقام هو اللفظ المركب من الحروف المخصوصة على هيئة خاصة، فيراد من تشخصه تعينه بهيأته ومادته -كلفظ زيد، ولفظ إنسان، وغيرهما- وصدقها على كثيرين، وهي الوجودات الخارجيّة الجزئيّة، غير مناف لتلك الوحدة والتعين الذي ذكرناه.

والمراد بالنوع ما يقابل الشخص بالمعنى المذكور، وهو ما لا يختص بمادة معينة، وحروف مخصوصة، بل يكون عاماً طارياً على مواد مختلفة، وألفاظ متباينة كهيئات المشتقات، وأما موادها فهي داخلة في الوضع الشخصي على ما هو الحق والصواب والمشهور عند الأصحاب، هذا هو المتداول في الألْسِنَة بين الأواخر.

وفيه من التسامح ما لا يخفى؛ فإن جعل الهيئات أنواعاً ضروري الفساد؛ إذ هي أعراض للألفاظ، ومن المستحيل أن يكون العرض نوعاً لمعروضه، والمعروض فرداً من عرضه، كاستحالة أن يكون المجموع من العرض والمعروض فرداً

للعرض، فالأولى تثليث الأقسام:

أحدها: الوضع الشخصي: وهو ما تعلّق بشيء خاص لا يصدق على ألفاظ مختلفة، كوضع الأعلام، والأجناس، والحروف، ومواد المشتقات.

ثانيها: الوضع النوعي، وهو ما لا يتعلّق بشخص خاص من اللفظ متعين بمادّته وهيئته، بل بعنوان عام كُلّيّ صادق على ألفاظ متعددة مختلفة كوضع المجازات بناء على القول به، فإن الواضع رخص استعمال لفظ كُلّ مشابه في مشابهه، فالموضوع أمر كُلّيّ شامل لألفاظ كثيرة مختلفة نظير شمول الأنواع لأفرادها.

ثالثها: الوضع القانوني القياسي، وعليه اصطلح علماء أهل العربية، وهو ما لا يتعلّق بشخص لفظ ولا نوعه، بل بهيئته في اللفظ سارية في المواد، ومرجع هذا الوضع إلى جعل قانون وقاعدة كُلّيّة، فإن الهيئة الخاصة كهيئة الفاعل مثلاً في كُلّ لفظ علامة قيام المبدأ، وانطباق هذه الكُلّية على المواد من قبيل انطباق القواعد على مواردها، لا صدق الأنواع على أفرادها، فهيئات الأفعال والمشتقات، وإن كانت في المعنى مثل الحروف، كما سبق، لكن تفترق عنها بوجهين:

الأول: أن وضع الحروف شخصي، ووضع الهيئات قانوني.

الثاني: أن الحروف كلمات، والهيئات أعراض الكلمة.

هذا وقد شاع تسمية وضع الهيئات بالنوعي في أَلْسِنَة من عاصرونا، أو قاربوا عصرنا[1]، وظني أنه اصطلاح مستحدث، وكيف كان[2] فقد أشرنا إلى أن المشتقات لها وضعان بحسب المادّة، شخصي باعتباره تدل على نفس الحدث، وبحسب الهيئة قانوني، أو نوعي باعتباره تدل على جهة استعمال المادّة، على ما تقدم بيانه في تفسير المعاني الحرفية، فالمشتقات بأسرها من قبيل الدالين والمدلولين، وهذا هو المشهور.

وخالف فيه الشيخ محمد تقي -صاحب هداية المسترشدين (حاشية المعالم)-

(١) انظر: هداية المسترشدين١: ١٣٤، والفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٧.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (كيف ما كان).

وأخوه صاحب الفصول، رحمهما الله تعالى، فزعما وحدة الوضع في المشتقات، وجعلاها من قبيل الدال والمدلول الواحد، وقالا بكون الوضع فيها نوعياً بمعنى آخر جديد إلّا أن الأول أطلق، والثاني فصّل، فجعل وضع المفرد المذكر من الماضي والمستقبل شخصياً، والبقية نوعياً بالمعنى الذي قال به أخوه، ونحن نثبت تعدد الوضع فيها ثم نتعرض لمقالتهما:

فنقول: يدل على ما اخترناه أمور:

الأول: أن القول بوحدة الوضع في المشتقات يستلزم انحصار الكلمة في قسمين الاسم والحرف، وينافي ما قامت عليه الضرورة من انقسام الكلمة إلى أقسام ثلاثة، ثالثها الفعل.

بيان الملازمة

إن النسبة التي تدل عليها المشتقات معنى حرفي، وهذا ممّا لا ارتياب فيه عند أحد، وقد مر مشروحاً أن المعنى الحرفي وجه من وجوه استعمال لفظ غير الحرف، ومقتضى ذلك كونه في طوله لا في عرضه، فيستحيل تركيب المعنى الإسمي مع الحرفي، ووضع لفظ بإزاء المجموع المركب منهما، فإن كون أحد الشيئين في طول الآخر ينافي التركيب في مرحلة الوضع؛ إذ التركيب في مرحلة الوضع عين جعلهما في عرض واحد؛ ولذا حققنا في محله أن تضمن المبهمات وأسماء الأفعال معاني الحروف ليس تضمناً حقيقياً بمعنى أن يكون[1] معانيها مؤلفة من معنى إسمي، ومعنى حرفي، ويكون كُلّ واحد منهما جزءا من معانيها الموضوعة لها بوضع، واحد فإن ذلك مستحيل في المعاني الحرفية، ومستلزم لخروجها عن كونها معاني حرفيّة، بل إنما هو تضمن تحليلي وليس لها إلّا وضع واحد إسمي، وكذلك أسماء الأفعال ونحوها، وإن كان وضعها مغايراً لوضع ساير الأسماء. وتفصيل ذلك مشروح في رسالتنا المعمولة في المشتقات، فوحدة الوضع في الأفعال لا تعقل إلّا بجعل وضعها من سنخ وضع أسماء الأفعال، وهو موجب لإسميّتها وخروجها

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

عن الفعليّة، بل لو التزمنا بتعدد الوضع في المبهمات، وأسماء الأفعال، كما هو معتقد جمع، بأن قلنا: إن لها جهتان: جهة اسمية من حيث وضعها بإزاء الذوات والأَحداث، وجهة حرفية من حيث كفالتها بنفسها لوجه استعمالها، ولو بتضييق من الواضع في مرحلة استعمالها في تلك الذوات، والأَحداث، وقصره في كُلّ منها على وجه مخصوص، كقصر لفظة «هذا» -مثلاً- على جهة الإشارة، فلا تتعدّاها فتصير موضوعة بإزاء الذوات بوضع اسمي، ومتكفلة لجهة استعمالها بوضع آخر حرفي لم تكن بذلك إلّا أسماء، وحيث إن دلالة الأفعال على المعاني الحرفية ممّا لا يمكن إنكارها، فالقول بعدم كونها من قبيل الداليّن والمدلولين لا يتم إلّا بجعلها من قبيل الأسماء المتضمنة لمعاني الحروف، بأن تكون الهيئة فيها ملغاة كهيئة الجوامد، ويكون لجوهر اللفظ جهتان: جهة اسميّة من حيث وضعه بإزاء الحدث، وجهة حرفية من حيث كفالته لجهة استعماله فيه، فلا يكون حال الأفعال حينئذٍ إلّا كحال أسماء الأفعال التي تقدم بيانها، وهذا ما أردنا من انحصار الكلمة في اسم وحرف، وحيث إن بطلان التالي من الضروريات، فيكون بطلان المقدم مثله، فيثبت أن لها وضعين، ووضع المادّة مغاير لوضع الهيئة، والمادّة تدل على الحدث بوضع مستقل اسمي، والهيئة تدل على جهة استعمالها بوضع آخر مستقل حرفي وراء وضع المادّة، كما ذكرناه، والأول وضع شخصي، والثاني وضع قانوني، أو نوعي.

الثاني: أن القول بوحدة وضع المشتقات مناف لقول أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية المتقدمة: «والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى»، وقد بيّنا في ما سبق أن مراده بالإنباء عن حركة المسمى هو كشف الهيئة التي بها قوام الفعلية عن كون التحقق والحركة من القوة إلى الفعل وجه إحضار المادّة. وبعبارة أخصر: إن المايز بين الفعل والاسم هو دلالة الفعل على نسبة الحدث إلى شيء، التي هي معنى حرفي رابطي، وهذا هو مراده عليه السلام من حركة المسمى، وهذا لا يتم إلّا على ما اخترناه من استقلال وضع كُلّ من المادّة والهيئة، فتُنبئ المادّة عن المسمى بوضع اسمي، وتُنبئ الهيئة عن حركة المادّة، ونسبته بوضع آخر حرفي.

وأما على وحدة الوضع كما زعماها فلا يخلو: إما أن يكون من قبيل التركيب

المستحيل بين المعنى الاسمي والحرفي، أو من باب أسماء الأفعال، والأسماء المتضمنة لمعاني الحروف، وعلى التقديرين تكون منبئة عن المسمى لا عن حركته، فجعل الإنباء عن النسبة والحركة فارقاً، كالصريح في تعدد الوضع.

الثالث: أن القول بوحدة الوضع يستلزم كون المشتقات بأسرها مبنية.

بيان الملازمة

إنك عرفت أن وحدة الوضع لا يتصور[1] إلاّ بالتركيب بين المعنى الإسمي، والحرفي، وقد علمت استحالته أو بالتزام كونها من قبيل الأسماء المتضمنة لمعاني الحروف، وتضمّن معنى الحرف على البناء، وبطلان التالي واضح؛ لقيام الضرورة بكون أغلبها معربة لا مبنية.

الرابع: الاطّراد، الذي هو أقوى الأدِلّة وعمدتها في إثبات الأوضاع. وبيانه أنا نرى المادّة المخصوصة تدل على حدث خاص في ضمن أي هيئة وجدت، كهيئة الماضي، والمستقبل، وغيرها، حتى لو فرضنا هيئة طارية عليها لا نعرف معناها الذي وضعت له لم يكن قصور في دلالة تلك المادّة على ذلك الحدث، فانفهام الحدث من تلك المادّة حتى في صورة الجهل بحال الهيئة، دليل قطعي على أن لا دخل للهيئات الطّارية في دلالة المادّة على معناها ووضعها بإزائه، وإلا لما حصل الانفهام في صورة الجهل بالهيئة، وكذا نرى الهيئة المخصوصة تدل على جهة ونسبة خاصة في معروضها من دون خصوصيّة لمادّة دون أخرى، حتى لو طَرَأت على مادّة لا نعلم معناها الذي وضعت له، لم يكن قصور في دلالة الهيئة على النسبة المذكورة، وذلك يكشف كشفاً قطعياً عن أن المواد لا دخل لها في دلالة الهيئة على معناها، فدلالة المادّة على الحدث، والهيئة على النسبة، ودوران الحدث مدار المادّة، ودوران النسبة مدار الهيئة دليل قطعي على تعدّد الوضع في المادّة والهيئة، واستقلال كُلّ منهما في الدلالة على معناه، فالمشتقات بأسرها من قبيل الدالين، والمدّلولين بشهادة الاطّراد، والدوران الذي هو المعتمد عليه في إثبات الأوضاع كما سيجيء

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تتصور».

في محلة.

والعجب أن صاحب الفصول يزعم أنَّ هذا الاستحسان، وهو واضح البطلان؛ إذ لولا الاطّراد لم يكن سبيل إلى إثبات الأوضاع اللغوية.

هذا ما أردنا من إثبات تعدد الوضع في المشتقات بالبراهين، وأما مستند الفاضلين الآخرين قدس سرهما في دعوى وحدة الوضع فيها، فهو ما أشار إليه: من أن القائلين بالتعدد إن أرادوا أن مواد المشتقات موضوعة لمعانيها الحديثة بوضع المصادر، فهو متضح الفساد؛ لأن هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعاً، وإن أرادوا أنها موضوعة لمعانيها الحديثة بوضع آخر مشروط باقترانها بإحدى الهيئات الموضوعة، لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها، وأن الهيئة موضوعة لبيان النسب بوضع آخر مشروط باقترانها بإحدى المواد الموضوعة، فهو بعيد جداً؛ لأن مع انفكاك المواد من الهيئات الموضوعة في مورد من الموارد واستحالة وجود المادّة بدون الهيئة، والهيئة بدون المادّة الموضوعة لا حاجة إلى وضع كُلّ من المادّة والهيئة مستقلاً، بل يكفي وضع واحد للمجموع المركب منهما، ومع ذلك فالقول بتعدد الوضع، واستقلال كل من المادّة والهيئة الطارية عليها تعسف ركيك[1] انتهى.

وضعفه معلوم ممّا سبق، ونزيد في بيان الضعف:

أولاً: أن نفس الحدث الساذج الخالي عن الانتساب معنى من المعاني يمس[2] الحاجة إلى تفهيمه في مقام إفادة الحكم عليه بشيء نفياً أو إثباتاً، كمسيسها إلى تفهيم ساير المعاني، والحكمة قضت بوجوب وضع لفظ له، كقضائها بوجوب وضع الألفاظ لساير المعاني، والعلة الموجبة له فيها هي عين العلة الموجبة له فيه، واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار ويُسمى باسم المصدر، ولازمه كون الهيئة فيه ملغاة كهيئة الجوامد، وليس الغرض من إلغاء الهيئة كونها لغواً؛ ضرورة أن لفظ (رجل) موضوع لمقابل المرأة بهيئة مخصوصة في ترتيب حروفه وحركاته، فلو غيّر

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١٧.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تمس).

ترتيب حروفه، وقيل: (الجر) أو (جرل) أو حركاته، وقيل (رِجل) بكسر الراء، أو ضمه وفتح الجيم مثلاً، لم يدل عليه، وهكذا أسماء المصادر، فإن هيئاتها معتبرة في وضعها، بل المقصود من كونها ملغاة في مقابل هيئات المشتقات الموضوعة لبيان النسب زايداً على المادّة، فالغرض أن هيئات أسماء المصادر ليس لها وضع ولا مدلول وراء وضع المادّة ومدلولها، بمعنى أن الحروف على ترتيب مخصوص وكيفية مخصوصة موضوعة بإزاء نفس الحدث من حيث هو، مع قطع النظر عن انتسابه، فهيئة أسماء المصادر والجوامد ملغاة عن الدلالة على شيء، وإن كانت معتبرة في وضعها ودلالتها على معانيها، واعتبار الهيئة في وضعها ليست بمثابة اعتبار حروفها الأصلية أو ترتيبها فيه، فإن هذه معتبرة في قوام الوضع بها بخلاف الهيئة، فإن اعتبارها لمجرد حفظ المادّة؛ ولذا تنسلخ عنها عند طرو إحدى الهيئات الموضوعة للكشف عن النسب، كهيئة الماضي، والمضارع، والفاعل، وأمثالها، ولا يلزم منافاة من جهة أن هيئة المادّة الأصلية لها دخل في وضع المادّة، وبدونها ترجع إلى الإهمال، والهيئة الطارية مزيلة لتلك الهيئة الأصلية قطعاً؛ ضرورة عدم معقولية اجتماع هيئتين في لفظ واحد، فيلزم عود المادّة في ضمن المشتقات إلى الإهمال، والقول ببقائها على وضعها حينئذٍ مناف لإعطاء الدخالة لتلك الهيئة الأصلية، ووجه ارتفاع المنافاة ظاهر بعد ما عرفت من أن مدخليتها لمجرد حفظ المادّة لا لقوام الوضع بها، فلا يضر زوالها لعروض هيئة أخرى موضوعة، وله وجه آخر دقيق بينّاه في المشتقات، ثم إنْ كان لنفس الحدث العاري عن الانتساب لفظ مخصوص موضوع بإزائه، كما في بعض الموارد مثل الغسل، والطهر، والوضوء، ونحوها، وإلا فيجوز استعمال نفس المصدر في الحدث المجرد بإلغاء هيئة المصدر، فيكون مساوياً لاسم المصدر والفرق بين المصدر واسمه، أن الأول موضوع للدلالة على الحدث مع اعتبار انتسابه بالنسبة الناقصة التقييدية، والثاني لنفس الحدث من دون هذا الاعتبار.

ومن ذلك يظهر أن الحق -كما بين في محله- اشتقاق المصدر، وأن الأصل والمبدأ للمشتقات هو اسم المصدر؛ لظهور أنه لابُد في الفرع أن يشتمل على ما في الأصل

وزيادة، وهذا إنما يمكن بالنسبة إلى اسم المصدر المشتمل على معنى سار في جميع معاني المشتقات، ولفظ سار في جميع ألفاظها؛ لما عرفت أنه لا هيئة له تزاحم ساير الهيئات، فيقع معروضاً لهيئات مختلفة، بخلاف المصدر، فإن له هيئة تزاحمها؛ لأن هيئة المصدر موضوعة لإفادة نحو خاص من النسبة، فبنافي ساير أنحائها، فلا يعقل سريان المصدر في الصيغ، لا معنى ولا لفظاً، فلا يصح أن يقع مبدأ لاشتقاقها، ألا ترى أن أهل الصرف يعدّون هيئات المصادر كتعدادهم هيئات الأفعال، وغيرها من المشتقات، ولا يتعرضون لهيئات أسماء المصادر، وليس ذلك إلّا لما أشرنا إليه من الفرق بين الهيئتين، وأَن في هيئة المصدر جهة وضع يبحث عنه في فن الصرف -كهيئات ساير المشتقات- بخلاف اسم المصدر، فإنه لا وضع لهيئته، فهو الأصل والمبدأ للاشتقاق، وفي تسميته باسم المصدر تلويح عليه[1].

وأما المصدر: فهو من جملة المشتقات، نعم فرق بين هيئة المصدر وهيئات ساير المشتقات، فإن هيئة المصدر لم تمحض لإفادة النسبة، ويكون لحاظ وضع الهيئة وعدمه بيد المستعمل، بخلاف هيئات الأفعال وساير المشتقات، فإنها متمحضة للدلالة على جهة الصدور، وهذا معنى قول النحاة: إن إسناد المصدر جائز، وإسناد الصفات واجب؛ إذ لو لا أن المصدر قد يجرد عن الهيئة الدالة على النسبة فيبقى دالاً على الحدث فقط لم يكن لهذا الكلام معنى أصلاً؛ إذ المصدر أيضاً كالوصف مشتمل على النسبة فيجب إسناده.

فالحاصل: أن الواضع وضع مادّة كُلّ فعل بخصوصه للحدث الساذج، ثم وضع بعد ذلك قواعد كُليّة سارية في جميع المواد لبيان أنحاء النسب، وجعل هيئة المصدر من جملتها مُبيّنة لنحو خاص من النسبة، مع جعلها حافظة لوضع المادّة، فالمستعمل قد يستعمل المادّة مع ملاحظة وضع الهيئة، فيكون مدلوله الحدث من حيث الانتساب، وقد يستعملها مع إلغاء وضع الهيئة كما في الجوامد، فيكون مساوياً لاسم المصدر، فيكون مدلوله نفس الحدث الخالي عن النسبة، فليس

---

(١) بناء على كون معناه وضعاً هو اسم خالص عن شباهة الفعل لخلوه عن النسبة رأساً...منه تدّنٍّ.

استعمال المصدر في الحدث المطلق بإلغاء وضع الهيئة مشتركاً لفظياً بينه وبين رعاية النسبة، ولا معنوياً، ولا حقيقية في الثاني، ومجازاً في الأول، بل إن قصدت بالهيئة جهة انتساب في المادّة، فهناك دالان ومدلولان بوضعين، وإن لم تقصد فهناك دال ومدلول بوضع واحد، فالاختلاف ليس إلّا في تعلّق العناية بوضع الهيئة وعدمه.

وكيف كان فقد اتضح -بما ذكرناه- أن مبدأ المشتقات: هو اسم المصدر الكاشف عن الحدث المجرد عن الانتساب، وقد عرفت الحاجة إلى وضعه، كعين الحاجة إلى وضع ساير الألفاظ للمعاني الأُخر، ومع ثبوت وضعه لا حاجة إلى أزيد من وضع الهيئة الطارية عليه، لبيان جهة انتسابه، بل لا معنى لوضع المجموع المركب بعد ثبوت الوضع في المواد -كما ذكرناه- بل قد عرفت استحالة وضع المركب؛ لأن الانتساب المأخوذ فيه معنى حرفي، وتركيبه مع المعنى الاسمي مستحيل، فلابُد من استقلال وضع كُلّ من الهيئة والمادّة -كما هو المشهور- وانكشف أن ليس مرادهم من استقلال وضعهما أن مواد المشتقات موضوعة بوضع المصادر، حتى يقال: إنه متضح الفساد، ولا أنها موضوعة بوضع آخر مشروط باقترانها بإحدى الهيئات الموضوعة، حتى يقال: إنه بعيد عن الأنظار السليمة؛ لما عرفت أن مواد المشتقات عندهم هي أسماء المصادر واستقلالها بالوضع، وانفكاكها عن الهيئات الموضوعة لبيان النسب في الاستعمالات من أوائل الضروريات، نعم لا ينفك[1] الهيئات عن المبدأ من جهة كونها أعراضاً، وهو لا ينافي استقلالها بالوضع، وإلا لزم عدم استقلال الحروف، والأحوال الإعرابية بالوضع، وهو بديهي البطلان.

وثانياً: لو سلمنا عدم انفكاك المادّة عن الهيئة، ولا الهيئة عن المادّة، بل حتى لو سلمنا اشتراط وضع المواد باقترانها بإحدى الهيئات، لم يكن تعسف ولا ركاكة في انفراد كُلّ من المادّة والهيئة بوضع مستقل على حدة، ولا وجه يقتضي استبعاد ذلك، ألا ترى أن الجسم يتركب من المادّة والصورة، ويستحيل انفكاك إحداهما عن الأخرى؟! وهذه الاستحالة لا تنافي كون كُلّ منهما جوهراً متأصلاً برأسه-كما

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تنفك).

حققه أرباب المعقول- من دون أن يكون فيه تعسف أو استبعاد، فكذا في ما نحن فيه لا ينافي عدم انفكاك المادّة عن الهيئة استقلال كُلّ منهما بوضع مستقل برأسه، ولا يوجب تعسفاً ولا استبعاداً.

ثم إنَّ الشيخ محمد تقي -صاحب الحاشية- بعد التزامه بوحدة الوضع في المشتقات، وأن الموضوع هو المجموع المركب، ذهب إلى أن الموضوع في المشتقات هو خصوص أشخاص الألفاظ المندرجة تحت كُلّ نوع من أنواع المشتقات، لا نفس ذلك النوع الشامل لتلك الأشخاص، وجعل هذا وضعاً نوعياً من جهة كون النوع هو المتصور حال الوضع، لا أشخاص الألفاظ تفصيلاً، بل هي متصورة إجمالاً بتصور النوع، حيث جعل مرآة لملاحظتها.

صرح بذلك عند تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي، قال بعد بيان الوضع الشخصي: «وأما أن يلاحظ حال الوضع أمراً شاملاً[١] لألفاظ مختلفة شمول الكُلّي لجزئيّاته، أو شمول العرض لأفراده ومعروضاته، فيضع ذلك الأمر العام بإزاء المعنى، أو يجعل ذلك مرآة لملاحظة ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصة، أو الخصوصيات العارضة لها، ويضع كُلّ واحد منها[٢] بإزاء ما يعينه من المعنى، فيكون الوضع حينئذٍ نوعياً، أما على الأول، فظاهر؛ لكون الموضوع نفس النوع، وأما على الثاني؛ فلكون النوع هو المتصور حال الوضع، والموضوع[٣] حينئذٍ، وإن كان أشخاص تلك الألفاظ، والخصوصيات العارضة للألفاظ[٤]، إلاّ أنها غير متصورة بشخصها، بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآة لملاحظتها، فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع، وكانت الأشخاص الموضوعة متصورة إجمالاً بتصور ذلك النوع عُدّ الوضع نوعياً»[٥] انتهى.

---

(١) في المصدر: «أمراً عاماً شاملاً».

(٢) في المصدر: «كلاً منها» بدل: «كلّ واحد منها».

(٣) في المصدر: «ولأمر الموضوع».

(٤) في المصدر: «الخاص».

(٥) هداية المسترشدين١: ١٦١.

ومقتضاه كون وضع المشتقات -عنده- من قبيل عموم الوضع، وخصوص الموضوع له، كوضع الحروف، والأسماء المبهمة عند المتأخرين، وكون عموم الوضع من جهة عموم آلة اللحاظ موجباً لصيرورة الوضع نوعياً، وإن كان الموضوع، والموضوع له شخصيين، وفيه من التعسف والبعد ما لا يخفى.

أما أولاً؛ فلما تقدم أن الوضع علقة بين الموضوع والموضوع له، لا يختلف حالها إلّا باختلافهما، والأمر المتصور أجنبي عن هذه المرحلة، فبعد ما كان الموضوع شخصاً، كان الوضع شخصياً، ولا ينفع كون ذلك المتصور نوعاً في جعل وضع الأمر الشخصي نوعياً.

وأما ثانياً؛ فلأن مقتضاه كون وضع الحروف، والمبهمات ونظرائها من قبيل الأوضاع النوعية، وهو واضح البطلان فتأمل.

وأما ثالثاً؛ فلما مرّ من استحالة عموم الوضع، وخصوص الموضوع له، وبطلان القول به حتى في الحروف، والأسماء المبهمة.

وأما رابعاً؛ فلأنه لو صح في الحروف والأسماء المبهمة، لم يصح في المقام؛ إذ هو في المقام بمعنى غير المعروف في الحروف؛ إذ الأمر المتصور هناك آلة لملاحظة جزئيّات المعاني، وفي المقام كما هو مدّعاه آلة لملاحظة جزئيّات الألفاظ الموضوعة، وعموم الوضع وخصوص الموضوع له بهذا المعنى ممّا لا معنى له، بل هو في الحقيقة عموم الوضع وخصوص الموضوع، لا الموضوع له، ولا أظن أحداً قال به، إلّا هو وأخوه.

وأما خامساً؛ فلأنه بعد الالتزام بوضع واحد متعلّق بالمجموع المركب -من شخص كُلّ مادّة والهيئة- لا يوجد قدر جامع بين أَشخاص الألفاظ حتى يكون ذلك الجامع ملحوظاً حين الوضع، ويكون[1] أَشخاص الألفاظ الموضوعة متصورة بالإجمال بتصور ذلك الجامع المأخوذ مرآة لملاحظتها، حتى يصير منشأ

(١) كذا في الأصل، والصحيح (وتكون).

لعمـوم الوضـع وخصوص الموضوع لـه، ويصير وضع تلك الألفاظ الشـخصية باعتبـاره نوعيـاً، وتوهـم أن الجامع بـين الضـارب، والجامع، والقاتـل، والعالم، وغيرهـا، هو ما كان على هيئة (فاعل)، وبين ضرب، وجمع، وقتل، وغيرها، ما كان على هيئة (فعل)، وهكذا بقية المشـتقات، فاسـد جداً؛ إذ هذا الجامع أمر معنوي لا لفظـي، فكيف يكون جامعاً بين أشـخاص الألفـاظ؛ ضرورة أن لفظ ما كان على هيئة فاعل ليس سـارياً في لفـظ الضارب، والقاتل، وغيرهما، ولو فرض، وسـلم فهو جامع بينها من حيث هيئاتها لا موادها، والمفروض على زعمه أن مجموع المادّة والهيئة موضوع بوضع واحد نوعي، فلابُد من قدر جامع بين تلك الألفاظ الخاصة من حيث الهيئة والمادّة معاً، حتى يتصور مجموع المادّة والهيئة من كُلّ واحد من تلك الألفاظ الخاصة على وجه الإجمال بواسـطة تصـور ذلك القدر الجامع الذي جعل مـرآة لملاحظتها، ومن البديهي أنه لا يلزم من تصور ما كان على هيئة فاعل، تصور شيء مـن مادّة الضارب، والقاتل، والجامـع، وغيرها لا إجمالاً، ولا تفصيلاً، وإنما اللازم منه تصور الجزئيات هذه الهيئة على وجه الإجمال، فهو جامع بين أشـخاص الهيئة لا بين أشخاص الألفاظ المركبة منها ومن المواد المخصوصة المختلفة، فإنه لا يوجد جامع بين أشخاص هذا المركب كما لا يخفى.

ولقد أغرب صاحب الفصول رحمه الله حيث اختار مقالة أخيه، لكن فصل بين المفرد المذكر الغائب المبني للفاعل من الماضي، والمضارع المجردين، وبين سائر صيغ المضي، والمضارع، وجملة صيغ الأمر، واسم الفاعل، والمفعول، فجعل وضع الأول شخصياً، ووضع الأخير نوعياً، بالمعنى الذي سبق في كلام أخيه، قال: «إن اللفظ الموضوع إنْ عُيّن من حيث الخصوصية، فالوضع شخصي، وهذا ظاهر، وإلا فنوعي، ومنه وضع أكثر صيغ المشتقات، فإن التحقيق أن منها ما هو موضوع، بالوضع الشخصي -كالمفرد المذكر الغائب المبني للفاعل-[1] من الماضي، والمضارع المجردين، فإن اختلاف هيئاتها في المواد المختلفة مع عدم قدر جامع بين ما اتفق

(١) ما بين الشرطتين غير موجود في المصدر.

منها فيها يوجب كونهما موضوعين بالوضع الشخصي، وكون أفعال السجايا موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد فيها لا يجدي في غيرها»[1] إلى أن قال: «ومنها: ما هو موضوع بالوضع النوعي، كساير صيغ الماضي، والمضارع، وجملة صيغ الأمر، واسم الفاعل، والمفعول، فإن التحقيق أن الواضع لاحظ كُلّ نوع منها ممّا له قدر جامع بعنوان كُلّي، وهو ذلك القدر الجامع، ووضع كُلّ واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلاً، أو إجمالاً -على ما مر- بإزاء معانيها المعهودة، وعلى هذا فالمشتقات تدل على معانيها من الحدث، والزمان، والنسبة، وغيرهما بوضع واحد شخصي، أو نوعيّ»[2] انتهى.

وهو كما ترى سلك مسلك أخيه إلّا في المفردين من الماضي، والمضارع، فأشكل عليه الأمر فيهما لّما رأى من اختلاف حركة العين فيها بحسب المواد، فلم يجد بُداً من أن جعل[3] الوضع فيها شخصياً، وجعل هذا الاختلاف دليلًا عليه، زعمًا منه أنه لا يدخل تحت ضابط؛ ولذا كان في غير أفعال السجايا موقوفاً على السماع، ولا يجوز لغير العرب التلفظ به ما لم يسمعه منهم، فكأنه توهم أن السماعي ما لا ضابطة له، وحيث لا ضابط كان الوضع شخصياً، والقاعدة المطردة إن ثبتت في أفعال السجايا خرجت عن كونها سماعية، وكان وضعها نوعياً، وإلا فهي أيضاً كغيرها ذات وضع شخصي.

وفيه -أولاً- أن كون السماعي ما لا ضابطة له أصلاً فاسد؛ لأن وجوب الاقتصار على السماع وعدم جواز التجاوز عنه ليس لعدم الضابط في الواقع عند الوضع، بل لخفائه بحيث لا يدركه الأجنبي عن اللسان، وإنما يدركه أهل اللسان بمقتضى فطرتهم المجبولة عليه؛ ولذا تراهم مستبدين في استعماله من دون مراجعة أحد وموافقين في استعمال كُلّ لفظ على كيفية خاصة، من دون تبان على الوفاق،

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية :١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح ‹يجعل›.

فإطباقهم على الفتح مثلاً في جملة من المواد، وعلى الكسر في جملة أخرى، وعلى الضم في ثالثة، مع العلم بعدم رجوع الأمر إلى مشتهاهم، وعدم استناد وفاقهم على تبانٍ عليه يكشف كشفاً قطعياً عن أنه مستند إلى ضابط، وميزان جروا على وفقه، ومضوا على طبقه، وإنْ كانوا لا ينبهون عليه تفصيلاً، وإلا فليس لكون الشخص من العرب، أو العجم مدخليته في ذلك، كما لا معنى لتعبد واحد لاستعمال آخر مثله، فالسماعي: ما له ضابطة خفية لا يعرفها غير أهل اللسان، ولا يدركها كُلّ أحد، فيجب على غير أهله الوقوف على موارد استعمالات أهله، وأن يقفوا أثرهم في ذلك، ولو فرض إدراكه للجامع الضابط جاز له الاستعمال، وإن لم يسمعه من العرب، هذا هو المراد من السماعي، لا أن السماعي عبارة عمّا لا ضابط له أصلاً، ولا جامع له أبداً، كما زعمه صاحب الفصول رحمه الله، وعلى هذا فعدم إدراك الجامع، والضابط في غير أفعال السجايا لا يوجب عدمه في الواقع عن الواضع حتى ينتج كون الوضع في المفردين المذكرين شخصياً، كما توهمه.

وثانياً: أن الاختلاف المذكور لو أوجب كون الوضع شخصياً فيهما أوجبه في غيرهما، وتخصيص المفردين بذلك من بينها ممّا لا محصل له؛ إذ لا فرق بعد البناء على وحدة الوضع في المجموع المركب من الهيئة والمادّة في جميع المشتقات بين ضرب، وعلم، وكرم، وبين ضرباً، وعلماً، وكرماً، وضربوا، وعلموا، وكرموا، وكذا سايرها، فهل يتوهم الفرق بين ضرب، وعلم، وكرم، وبين ضربت، وعلمت، وكرمت، بصيغة التأنيث، أو التكلم؟! أم هل يمكن الفرق بين يضرب، ويعلم، ويقتل، وبين أضرب، واعلم، واقتل؟! فهل هذا إلّا مكابرة؟! وله رحمه الله تعالى في المقام كلمات أُخر واهية يعلم حالها بعد التأمل فيما ذكرناه.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله كلاماً، وللفاضل القمي رحمه الله في شرحه كلاماً آخر، لا بأس بالتعرض لهما:

أما صاحب المعالم رحمه الله، فإنه بعدما ذكر أقساماً ثلاثة خصوص الوضع، والموضوع له، وعمومهما، وعموم الوضع، وخصوص الموضوع له، وذكر أن

الموضوع في كُلّ من الأقسام الثلاثة، إما لفظ واحد، أو ألفاظ متعددة متصورة بالتفصيل، أو الإجمال، قال: «فمن القسم الأول من هذين -يريد بهما الأخيرين- المشتقات، فإن الواضع، وضع صيغة فاعل مثلاً، من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله، وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه، وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بيّن»[١].

ثم مَثّل للقسم الأخير بالمبهمات والحروف، وبيّن كيفية وضعهما من عموم الوضع وخصوص الموضوع له، إلى أن ذكر الأفعال، فقال: «لها جهتان، وضعها من إحداهما عام، ومن الأخرى خاص، والعام[٢] بالقياس إلى ما اعتبر فيها من النسب الجزئيّة، فإنها في حكم المعاني الحرفية، فكما أن لفظة (من) موضوعة وضعاً عاماً لكُلّ ابتداء معين بخصوصه، فكذلك لفظة (ضرب) مثلاً موضوعة وضعاً عاماً لكُلّ نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل بخصوصها، وأما الخاص فبالنسبة إلى الحدث، وهو واضح»[٣] انتهى.

وما ذكره في الفعل من إثبات وضعين بالنسبة إلى هيأته ومادّته صحيح، إلّا أن جعل وضع المادّة خاصاً فاسد، بل وضعها عام كالموضوع له، أشار إلى ذلك من المحشّين سلطان المحققّين[٤]، نعم، وضعها وضع شخصي لا نوعي أو قانوني، كوضع الهيئة على ما قدمنا، وقد بيّنا في ما سبق عدم الفرق في هذه الجهة بين الأفعال، وساير المشتقات، وعبارته نصّ في التفريق، وظاهره إنكار استقلال كُلّ من المادّة والهيئة بالوضع في صيغ الفاعل، والمفعول، ولازمه دعوى وحدة الوضع في المجموع المركب من المادّة والهيئة، فينطبق على مقالة الفاضلين الأخوين، لكن في ما عدا الأفعال، فيكون[٥] أشنع من مقالتهما.

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٢٣.

(٢) في المصدر: (فالعام).

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٢٤.

(٤) انظر: حاشية سلطان المحققين على المعالم: ٢٩٨.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح (فتكون).

وأما الفاضل القمي رحمه الله، فإنه أطال الكلام في هذا المقام، فإنه ذكر تلك الأقسام الثلاثة، ومثل لمتحد اللفظ من القسم الأول: (بزيد لولد عمر)، ولمتعدده التفصيلي بزيد، وضياء الدين، وأبي الفضل، له ولمتعدده الإجمالي بما اشتق من الحمد له مثل: محمد، وأحمد، وحامد، ومحمود، ثم مثل لمتحد اللفظ من القسم الثاني: بالحيوان، ولمتعددة التفصيلي: بالإنسان، والبشر، ولمتعددة الإجمالي بوضع المشتقات لمعانيها مثل: فاعل لذات قام به الفعل، وقال: «المراد بالوضع الإجمالي هو النوعي»[1].

قلت: في هذا المثال الأخير معائب:

منها: أَنَّ مقتضى السياق كون المعنى واحداً، واللفظ الموضوع متعدداً ملحوظاً لا تفصيلاً، بل إجمالاً في ضمن مفهوم عام، والمثال ليس كذلك؛ لأنه وإن كان فيه الفاظ متعددة ملحوظة في ضمن مفهوم عام، وهو ما كان على زنة فاعل مثلاً، لكن كُلّ لفظ مخصوص بإزاء معنى مخصوص على سبيل التوزيع، فلم يقع ألفاظ متعددة ملحوظة بالإجمال في إزاء معنى واحد مخصوص، كما هو مقتضى السياق.

ومنها: ما تقدم أن ملاحظة عنوان زنة فاعل لا يوجب تصور خصوص لفظ ضارب، وخصوص لفظ قاتل، وخصوص لفظ ناصر، وأمثالها لا تفصيلاً ولا إجمالاً؛ لأن العنوان المذكور قدر جامع بين هيئاتها الشخصية، لا بين أشخاص تلك الألفاظ، فتصوره يوجب التصور الإجمالي للأولى دون الثانية.

ومنها: أَن جعل وضع اسم الفاعل، والمفعول، ونحوهما، من قبيل عموم الوضع، والموضوع له بالمعنى الذي زعمه لا يتم، إلّا بالقول بوحدة الوضع في المجموع من الهيئة والمادّة، كما عرفته في كلام صاحب المعالم من رجوعه حينئذٍ إلى مقالة الفاضلين الأخوين، فيكون لآحادها أوضاع شخصية، فيرجع[2] وجه التسمية بالنوعي إلى ما ذكراه من كون الأمر المتصور نوعاً شاملاً لأشخاص الألفاظ الموضوعة، كما إن قوله: المراد بالوضع الإجمالي هو الوضع النوعي،

(١) قوانين الأصول: ٢٨٧.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (فترجع).

كالصريح في ذلك، فيترتب عليه جميع المفاسد المترتبة على مقالتهما.

ثم مثل لمتحد اللفظ من القسم الثالث بالحروف قاطبة، ولمتعدده التفصيلي بـ(ذي)، و(تي)، و(تهي)، ولمتعدده الإجمالي بالوضع الهيئي للأفعال، ويرد على هذا المثال الأخير ما سبق من المعائب المتقدمة، والتفرقة بين الأفعال وبين ساير المشتقات بجعل الأولي من قبيل عموم الوضع وخصوص الموضوع له من حيث الهيئة، وعموم الوضع والموضوع من حيث المادّة دون ساير المشتقات، كالصريح في الالتزام بوحدة وضع المجموع المركب في ما عدا الأفعال من المشتقات، وقد عرفت مفاسده، ثم قال رحمه الله تعالى: «وربما قيل: إن وضع المشتقات من باب وضع الحروف، وأسماء الإشارة، وهو غلط واضح»[1].

قلت: قد بيّنا أن وضع هيئات المشتقات طراً من الأفعال، وغيرها من باب وضع الحروف، ولا غلط فيه، بل هو أصح ما يكون ولا يعقل سواه، ثم قال رحمه الله تعالى: «ولا بأس بتفصيل الكلام فيه»[2]، ثم ذكر في تفصيله: إنّ وضع المشتقات كاسم الفاعل، والمفعول يتصور على وجوه أحدها أن يتصور الواضع كُلّ ما كان على زنة فاعل من أي مادّة بطريق العموم الأصولي، فيضع كُلّ واحد على سبيل التوزيع بإزاء واحد واحد ممّن قام به مادّة فمادّة.

قال: «وعلى هذا فالوضع والموضوع له عام؛ لأن الواضع تصور حين الوضع معنى عاماً، وهو كُلّ واحد من الذوات»[3]، إلى أن قال: «وهذا من باب الوضع النوعي، فإنه قد لوحظ الألفاظ الموضوعة إجمالاً في ضمن الهيئة الخاصة»[4].

قلت: بعد تسليم إمكان فرض هذا الوجه، يرد عليه: أن عموم الوضع والموضوع له عندهم، إنما هو اعتبار كون الموضوع له في نفسه معنى عاماً سارياً

---

(١) قوانين الأصول: ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قوانين الأصول: ٢٨٨.

(٤) المصدر نفسه.

في أفراد لا باعتبار كونه أموراً متعددة يختص كُلّ بلفظ مخصوص، إلّا أنه اتفق أن الواضع في كيفية وضعه جمع المعاني، والألفاظ، وأعطى كُلّ واحد من الألفاظ لواحد من المعاني، فليس الجمع تحت عنوان الكُلّ ونحوه من سور[1] الاستغراق والعموم الأصولي إلّا كالجمع في مجلس واحد وزمان واحد ونحوه لا يصح؛ لأن يوجب اختلاف حال الوضع لما ذكرناه أنه علقة قائمة بطرفين هما اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له، ولا يختلف حالها إلّا باختلافهما، فالوضع لا يصير عاماً إلّا بكون الموضوع له كذلك، ولا نوعياً إلّا بكون اللفظ الموضوع كذلك، وأما كون الألفاظ الموضوعة محويّاً لعام أصولي عند الوضع، والمعاني مجموعاً تحته كذلك لا يوجب نوعية الوضع ولا عمومه ما لم يكن كُلّ لفظ، وكُلّ معنى في حد أنفسهما كذلك فهذا الوجه مع الثالث الآتي متحدان لا مختلفان.

ثم ذكر ثاني الوجوه، فقال: «والثاني أن يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ، وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكُلّي»[2]، قال: «وهذا أيضاً كسابقه، لكن المراد بالعام في الأول هو العام الأصولي، وفي الثاني العام المنطقي»[3]، ثم ذكر الوجه الثالث، فقال: هو «أن يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب، وعالم لمن قام به العلم، وهكذا، وهذا أيضاً كسابقه في كون الوضع عاماً والموضوع له عاماً، لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق، فإنه لم يعتبر فيه الخصوصية، بل اعتبر فيه العموم، فوضعه نوعي، وحقيقة الوضع النوعي يرجع إلى بيان القاعدة، وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد»[4].

قلت: ما ذكره من كون الأول من هذين نوعياً، والثاني شخصياً، ورجوع الوضع النوعي إلى جعل القاعدة، واستبعاد شخصية الوضع في المشتقات كُلّه صحيح، إلّا

(١) كذا في الأصل.
(٢) قوانين الأصول:٢٨٨.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

أن عمدة الخلط والاشتباه واقع في تحقيق هيئات المشتقات، حيث توهم أن وضعها وضع إسمي تبعاً لصاحب المعالم رحمه الله، فجعل تارة كُلّي هيئة (فاعل) موضوعة بإزاء مفهوم من قام به المبدأ، وأُخرى خصوص هيئة ضارب بإزاء من قام به الضرب، وخصوص هيئة عالم بإزاء من قام به العلم، وهكذا، فحينئذٍ إما أن يقول بوضع المجموع المركب من المادّة والهيئة -كما قال به معاصراه المتقدمان- لم يعقل الأول، وإما أن يقول بوضع نفس الهيئة، لما ذكره بعد وضع المواد لنفس الإحداث، لم يعقل الثاني لاشتراك الجميع في هيئة وحدانية من دون اختلاف بينهما في هذه الجهة، وإنما اختلافهما بحسب المواد المفروض كونها موضوعة بأوضاع استقلالية غير مرتبطة بوضع الهيئة، ولزم على الأول أن يدل الضارب على أمرين حدث الضرب، ومن قام به المبدأ.

والعجب أنه اعترض بذلك على نفسه، وأجاب بأن «الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكُلّي، وأما خصوصية قيام الضرب، والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادّة، والكلام في وضع الهيئة، أو اللفظ بواسطة الهيئة، فالهيئة من حيث هي لا تدل إلّا على هذا المعنى الكُلّي»[1] انتهى.

فهو كما ترى اعتراف والتزام بالإشكال لا جواب عنه؛ إذ بعدما دلّت الهيئة من حيث هي على هذا المعنى الكُلّي، وهو من قام به المبدأ، والمادّة من حيث وضعها المستقل على حدث الضرب لزم المحذور؛ لأنهما دالّان مستقلان، فيفيد كُلّ مقتضاه، ولا محيص عن ذلك إلّا بجعل وضع الهيئة حرفياً، فتدل المادّة بوضعها الإسمي على الحدث الخاص، كالضرب، والهيئة على جهة استعمالها المخصوصية، فيعبر عن حاصل المجموع في الضارب بمن قام به الضرب، وفي القاتل بمن قام به القتل، وهكذا.

وقد مر شرح ذلك مفصلاً، وهذا مراد القوم، حيث يقولون: إن وضع المشتقات من باب وضع الحروف، والفاضل القمي رحمه الله زعم أنهم يقولون:

---

(١) قوانين الأصول: ٢٨٨.

إن الواضع تصور المعنى الكُلّي ووضع الألفاظ بإزاء خصوصيات الأفراد، إلّا أن الموضوع له في الحروف، والمبهمات هو الجزئيّات الحقيقية، وفي المشتقات هو الجزئيّات الإضافية، كمن قام به الضرب أو القتل ونحوهما[1].

قلت: هذا التعبير في المعاني الحرفية شايع في ألسنتهم، وقد مر أنه بظاهره فاسد جداً لا يصح أن يكون فارقاً بين الاسم، والحرف، والمتأخرون القائلون بعموم الوضع وخصوص الموضوع له في الحروف لا يقنعون بهذا المقدار، بل منهم من صرح بخلافه -كالمحقق الشريف، ونظرائه ممّن تقدم- وقد بيّنا أنه خلط نشأ من عدم التمييز بين خصوصية المستعمل فيه، والموضوع له، وإلا فمجرد الوضع بإزاء الخاص لا يجعل المعنى حرفياً، فليس غرضهم إلّا تقريب معنى معلوم بالإجمال، وإن أصابوا أو أخطأوا في تصوره التفصيلي، وقد شرحناه لك بما لا مزيد عليه، وبيّنا أن المعنى الحرفي جهة في استعمال لفظ غيره، ومن المستحيل أن لا يكون جزئيّاً حقيقيّاً من دون فرق في ذلك بين معاني الهيئة، والأحوال الإعرابية، والحروف وغيرها، فالتفصيل بين الأولى بأنها جزئيّات إضافية، وبين الأخيرة بأنها جزئيّات حقيقيّة من الخرافات.

ثم إنه رحمه الله تعالى بعدما نقل ذلك عن جمع من الأصوليين، قال: «وفيه ما لا يخفى؛ إذ الواضع إن كان غرضه تعلّق بوضع الهيئة -أي ما كان على زنة (فاعل)- لمن قام به المبدأ، فحينئذٍ إنما وضع لفظاً كُلّيّاً منطقياً لمعنى كُلّيّ منطقي، وكما يتشخص كُلّيّ اللفظ[2] في ضمن مثل ضارب، فكذلك يتشخص كُلّيّ المعنى في ضمن من قام به الضرب، ولا يستلزم ذلك لفظاً[3] جزئيّاً لمعنى جزئي، بل لفظة ضارب -من حيث إنه يتحقق فيها الهيئة الكُلّية موضوعة لمن قام به الضرب-[4]، من حيث إنه تحقق فيه المعنى الكُلّي -أعني من قام به المبدأ- ولا يلزم من ذلك تجوز

(١) انظر: قوانين الأصول:٢٨٨.

(٢) في المصدر: «اللفظي».

(٣) في المصدر كلمة: (وضعاً) بدل كلمة: (لفظاً).

(٤) ما بين الشرطيتين غير موجودة في المصدر.

في لفظ ضارب، إذا أُريد به من قام به الضرب، كما أنه لا يلزم التجوز في إطلاق الكُلّي على الفرد مثل زيد إنسان.

وبالجملة وضع اللفظ الكُلّي للمعنى الكُلّي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي، لا أن اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكُلّي، وإن كان غرضه تعلق بوضع كُلّ واحد ممّا كان على هذه الهيئة من الألفاظ فحينئذٍ إنما وضع كُلّ واحد من أفراد اللفظ الكُلّي بعنوان العموم الأصولي[لكُلّ واحد ممّن قام به موزعاً تلك الألفاظ على تلك المعاني، فهاهنا أيضاً قد وضع الألفاظ بعنوان العموم الأصولي][1] بإزاء المعاني بدون أن يلاحظ معنى كليّاً، ثم يضع لجزئيّاته الإضافية، وأيضاً فلا حاجة إلى ملاحظة المعنى الكُلّي في الوضع للجزئيّات حينئذٍ وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكُلّي في وضع الألفاظ المتعددة بإزاء الجزئيّات إنما ينفع لو أُريد بتصور الكُلّي جمع شتات الجزئيّات؛ ليمكن أن يوضع لجميعها لفظ واحد، كهذا، أو ألفاظ متعددة مترادفة، مثل (ته) و(تي) و(تهي)[2]؛ ليكون اللفظ والمعنى[3] كلاهما جامعين لشتات الجزئيّات، وفيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن لفظة (ضارب) تفيد معنى، و(قاتل) تفيد معنى آخر، وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكُلّي لذلك فالألفاظ هنا موزعة على الجزئيّات الإضافية، بخلاف أسماء الإشارة»[4] انتهى.

---

(١) ما بين المعقوفين غير موجودة في المقالات، وأضفتها من المصدر لاحتمال أنه خرم -أي أن الناسخ سها قلمه فتخطاها - لا أن المصنف تَدَّسُّ ارتأى عدم وضعها، بقرينة أنه بعد كلمة الجزئيّات -الآتية- كلمات: من (فيما نحن فيه)... إلى (على الجزئيّات) أُلحقت في الهامش مع عبارة صحح -كما هو الحال في جميع ما أُلحق إلى المقالات-أي إنها أُدخلت بعد المراجعة، ولعل من راجع المقالات سها عن ما نحن فيه أيضاً فلم تُلحق.

(٢) في المصدر: (وذه، وذهي؛ فيكون).

(٣) في المصدر: (الكلي).

(٤) قوانين الأصول: ٢٨٩.

وفيه: أنظار يعلم[1] مما ذكرناه، والإشارة إلى بعضها لا تضر:

منها: قوله: «إنما وضع لفظاً كُلّيّاً... إلى آخره»؛ إذ من البديهي أن الهيئة ليست لفظاً وإنما هي من عوارض اللفظ، ومن يقول بالوضع الحرفي إنما يقول به في نفس الهيئة التي هي جهة عامة مصاديقها الهيئات الجزئية القائمة بالألفاظ الخاصة، والمعنى الموضوع له هذه الهيئة، نحو من الانتساب، ومصاديق هذه النسبة هي النسب الجزئية القائمة بالموارد الخاصة، فمن يزعم عموم الوضع وخصوص الموضوع له يقول: إن الواضع لاحظ مطلق هذا النحو من الانتساب، ووضع هذا النحو من الهيئة لخصوصيات تلك الانتساب، هذا معنى كلامهم في المقام.

والفاضل القمي رحمه الله خلط بين الهيئة وبين المجموع منها ومن اللفظ، فزعم أن الهيئة عبارة عن هذا المجموع، وهو اللفظ المتهيئ بهيئة خاصة، فجعله تارة كُلّيّاً منطقيّاً، وأُخرى عاماً أصوليّاً اغتراراً بما يوهمه ظاهر تعبيرهم عن الهيئة المخصوصة، مثلاً بما كان على زنة (فاعل)، وعن أُخرى مثلاً بما كان على زنة (مفعول)، فإن الكائن على هذه الزنة هو اللفظ، فتوهم أن الهيئة هو ذلك غفلة عن أن ذلك تعبير في مقام تمييز الهيئات، وغرضهم نفس الزنة المخصوصة، لا الكائن على هذه الزنة.

ثم خلط نظير هذا الخلط في جانب المعنى، فزعم أن الموضوع له هو مفهوم من قام به المبدأ ومصاديق هذا المفهوم، اغتراراً بما يوهمه ظاهر تعبيرهم عن معنى اسم الفاعل بمن قام به الفعل، وعن معنى اسم المفعول بمن وقع عليه الفعل، غفلة عن أن ذلك تعبير في مقام تمييز أنحاء النسب، وليس غرضهم إلّا نفس النسبة المخصوصة، وليس متعلقها جزء من المعنى الموضوع له، كما أن متعلق الهيئة لم يكن جزء من الموضوع، ولما اختلط عليه الأمر في المقامين فوقع من أجله في ما وقع فحكم بكون وضعها إسمياً وكون الوضع الحرفي فيها غلطاً.

ومنها: أن وضع لفظ كُلّي لمعنى كُلّيّ لا يوجب تعين أشخاص اللفظ لأشخاص

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تعلم).

المعنى، بل مقتضاه جواز إيقاع أي فرد من أفراد ذلك اللفظ على أي فرد من أفراد ذلك المعنى الكُلّي أراد، فقوله: «وضع اللفظ الكُلّي للمعنى الكُلّي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي» واضح الفساد، كوضوح فساد التزامه بعدم لزوم التجوز على تقدير وضع الهيئة للكُلّي في لفظ ضارب، إذا أُريد به خصوص من قام به الضرب، كما هو المفروض المحقق في استعماله، وقياسه على إطلاق الكُلّي للفرد، كزيد إنسان أوضح فساداً؛ إذ إطلاق الكُلّي على الفرد ليس إلّا استعمال اللفظ في نفس الكُلّي، وهو غير معقول في لفظ ضارب؛ إذ لا يستعمل إلّا في خصوص المتصف بالضرب.

ومنها: قوله: «لا أن اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكُلّي»؛ فإن هذا مبني على الخلط الذي زعمه، فإن أحداً من القائلين بالوضع الحرفي لا يقولون بوضع اللفظ، فضلاً عن كونه جزئيّاً بإزاء الجزئيّات ممّن قامت بهم المبادئ، بل يقولون بوضع الهيئة الكُلّية بإزاء خصوصيات النسب الجزئية، نظير وضع الحروف والأحوال الإعرابية.

والذي أوقعه في الشبهة أنه رحمه الله بعدما خلط الخلطين المتقدمين وزعم أنه معتقد الجميع ومع ذلك يقولون بالوضع الحرفي، وهو عموم الوضع وخصوص الموضوع له، فقال: إن ذلك غلط واضح؛ إذ الوضع الحرفي هو أن يوضع اللفظ بملاحظة معنى كُلّي عام لجزئيّات هذا المعنى الكُلّي، والمقام ليس كذلك؛ إذ لم يوضع بإزاء جميع الجزئيّات لفظ واحد، بل وضع بإزاء كُلّ جزئي جزئي لفظ مخصوص على سبيل التوزيع، كالضارب لمن قام به الضرب، والقاتل لمن قام به القتل، وهكذا، هذا هو الذي أوقعه في الشبهة ولم يجد مفراً عنه إلّا بجعل وضعه إسمياً تارة بوضع الجامع بين الألفاظ بإزاء الجامع، وأُخرى بوضع الأفراد بإزاء الأفراد، تارة على سبيل العموم الأصولي، وأُخرى على سبيل التفصيل والأوضاع الشخصية، زعماً منه أنه يصلحه، وقد عرفت أنه لا يثمر ولا يغني شيئاً؛ لفساد الوجوه الثلاثة، وفي كلامه أنظار أُخر غير خفية بعد التدبر في ما ذكرناه، ولا فائدة مهمة في بيانها غير التطويل والإطناب، والله الموفق للصواب.



فصل

في معنى الدلالة

الدلالة: هي الإراءة، وهو تعريف لفظي، وأما شرح ماهيتها فقد عرّفوها: «بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[1]، وكونه بهذه الحيثية عبارة أُخرى عن كونه سبباً، ومقتضياً للعلم، كما أن كون النار بحيث تحرق، وكون السراج بحيث يضيء ليس إلّا عبارة عن الاقتضاء للتأثير، فالدلالة صفة اقتضائيّة للدال والدليل، فالمتصف بالدلالة عبارة عن المتصف بهذا الاقتضاء، فالدال والدليل عبارة عن مقتضى العلم وسببه، والفرق بين الصيغتين: أن الأولى موضوعة لإفادة مطلق التلبُّس بالمبدأ، والثانية لإفادته على نحو خاص، وهو التلبُّس على وجه الحمل له، فالدال هو المُتلبّس بصفة اقتضاء العلم، والدليل هو الحامل لهذه الصفة، فهما يشتركان في كون كُلّ منهما عبارة عن مقتضى العلم، والعلة، والسبب، والمقتضي بحسب المفاد واحد؛ لكون الجميع عبارة عن المؤثر، والمؤثر ليس إلّا نفس المقتضي، والشرط دخيل في تأثيره لا مشارك له، وفرق واضح بين دخالة شيء في تأثير شيء، وبين مشاركته له في التأثير، فالشرط يوصل أثر المؤثر إلى المحل، لا أنه يشاركه في المؤثرية، ألا ترى أن وصول النار له مدخلية في تأثيرها، بمعنى أن النار تؤثر إذا وصلت، لا أن الوصول شريك للنار في نفس الأثر، والمانع يمنع أثر

---

(١) مختصر المعاني:١٨٣.

المؤثر، فالمقتضى يؤثر في حال عدم المانع، لا أن لعدم المانع شركة في الأثر، والمحل أيضاً قابل للأثر، لا شريك في الفعل والتأثير، والمزاحم أيضاً يقتضي أثراً مضاداً لأثر ذلك المقتضي؛ ولذا يتعارضان، ويتبع الأثر أقوى السببين، فالمقتضي إنما يؤثر في حال عدم المزاحم الأقوى، لا أن عدم المزاحم شريك في التأثير، فجميع ما ذكر يشارك المقتضي في استحالة تحقق الأثر بدونه، وهو أعم من الفعل والتأثير، فالمؤثر، والسبب، والعلة، ليس إلّا نفس المقتضي.

نعم السبب التام، والعلة التامة عبارة عن المقتضي مع اجتماع الشروط، وقابلية المحل، وفقد الموانع، فالدال والدليل ما اقتضى إفادة العلم، وإن لم يفد فعلاً لفقد شرط، أو وجود مانع، أو مزاحم، وإليه يرجع ما ذكروه في تعريف الدليل من أنه «ما يمكن التوصل بصحيح النظر... إلىٰ آخره»[1]، حيث أخذوا قيد الإمكان، وليس مرادهم بذلك الإمكان مقابل الامتناع -كما زعموه، وزعموا أنه لإدخال الأَدِلّة المغفول عنها- بل مرادهم به الصلوح الاقتضائي الذي به قوام الدَلِيلِيَّة لا بفعلية الدلالة، وبذلك يصح دخول الأَدِلّة المغفول عنها؛ إذ الغفلة تمنع عن فعلية إفادة العلم لا اقتضائها الثابت لها في نفسها، فالغفلة عن الدليل لا توجب انسلاخها عن الدَلِيلِيَّة، فالكتاب والسُنّة دليل وإن لم يستدل بهما أحدٌ، ولم يلتفت إليهما، أو لم يوجد أحد في الدنيا.

وأما لو أغمض عن ذلك واعتبر الفعلية في قوامها، فحمل الإمكان في التعريف على مقابل الامتناع لا يصلح الأمر، بل يفسده؛ لأن الأَدِلّة المغفول عنها على هذا التقدير ليست أدّلة حقيقية، وأخذ الإمكان لا يثمر أزيد من أن يجعلها أموراً يمكن أن تصير أدّلة، فالمعيار على الاقتضاء، لا على الإمكان المقابل للامتناع، فالزعم المشار إليه زعم غير مفيد، أو غير صحيح، والعلم قد مر أنه بمعنى الانكشاف، وهو إن تعلق بالنسبة بين الشيئين كان تصديقاً، وإن تعلق بنفس الشيء فهو تصور، وقد مر أن التصور المعدود قسماً من العلم، وقسيماً للتصديق هو التصور بمعنى المعرفة،

---

(١) زبدة الأصول: ٤٢.. وتمامه: «فيه إلى مطلوب خبري».

لا التصور بمعنى الخطور بالبال المجامع للاحتمال، فإنه جهل محض، وليس من العلم في شيء؛ إذ الشاك في أن الإنسان حيوان ناطق جاهل، وفاقد للتصور مع أن الخطور موجود فيه، ولفقده التصور بمعنى المعرفة، والعلم يحتاج إلى الاكتساب من المعرف الذي هو المحمول لإفادة التصور، ولا معنى لاكتساب الخطور من المعرف -كما لا يخفى- وقد مر تفصيل ذلك، وحيث عرفت أن التصور هي[1] المعرفة، والمعرفة عبارة عن الإحاطة بكُنه الشيء، والاكتساب من المعرف عبارة عن تحصيل هذه الإحاطة بعد ما لم تكن حاصلة، والحمل لإفادة التعريف عبارة عن هذا الاكتساب، فهو وإن كان في صورة القضية والتصديق إلّا أنه تصور محض ومرجعه إلى فك حقيقة الشيء عن نفسه في ظرف التحليل والاعتبار، فالموجود أولاً: هو تصور الإنسان بوجه ما، ثم تصور الحيوان الناطق على وجه التفصيل، ثم الجزم بأنه هو هو، ولا ريب أن هذا الجزم عين الإحاطة بكُنه الإنسان وحقيقته، وليس تصديقاً بالنسبة بينهما؛ إذ ذلك فرع المغايرة ولا مغايرة بين الإنسان والحيوان الناطق؛ ضرورة عدم المغايرة بين الشيء ونفسه، وإنما المغايرة بين مراتب تصوره، حيث كان تصوراً بالوجه فتبدل إلى التصور بالكُنه، فالتعريف عبارة عن اكتساب تصور غير حاصل من تصور حاصل، ولابُد من وحدة متعلق التصورين، فما يقرع سمعك من أن المعرف ما يلزم من تصوره تصور المعرف، ليس معناه إلّا استلزام تصور الشيء لتصور آخر في ذلك الشيء، لا استلزام تصور شيء لتصور شيء آخر؛ إذ من المستحيل أن يستلزم معرفة ماهية لمعرفة ماهية أُخرى، وأولى بالاستحالة أن يستلزم التصديق بالنسبة بين شيئين تصور ماهية ومعرفتها أو العكس؛ ضرورة أنه لا يعقل أن يحصل من كُلّ من التصور والتصديق إلّا ما يشاكله، فحينئذٍ لا يمكن أَنْ يراد من العلم في الموضعين من التعريف إلّا التصديق، فدلالة الشيء ليست إلّا كونه بحيث يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، من دون فرق في ذلك بين الدلالة اللفظية وغيرها.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (هو).

في ردّ كلام للتفتازاني في معنى الدلالة

وغلط هنا التفتازاني غلطاً عجيباً، وزعم أن دلالة اللفظ عبارة عن «كون اللفظ بحيث يلزم من التصديق به تصور المعنى»[١]، ففرّق بين العِلمين في الموضعين، فجعل الأول: بمعنى التصديق، والثاني: بمعنى التصور. وغلط به غلطاً آخر، حيث أخذ التصور أيضاً بمعنى الخطور لا المعرفة، فزعم أن التصديق باللفظ يوجب خطور المعنى في الذهن، وسلم في غير الألفاظ أن التصديق بالدال يوجب التصديق بالمدلول، ويلوح من غير واحد، من الأواخر، متابعتهم له في ذلك.

وفيه: أولاً: أن الدلالة ماهية واحدة في الجميع لا يختلف سنخها بحسب اختلاف موردها، من كونه لفظاً، أو صوتاً، أو دخاناً، أو غير ذلك، ولا باختلاف منشأها من كونه طبعاً، أو عقلاً، أو وضعاً، وجعلاً.

وثانياً: أن التعريف، تعريف واحد لمطلق الدلالة، فلا يقبل الجمع بين المعنيين بإرادة التصديق في الموضعين بالنسبة إلى الدلالة الغير اللفظية، وإرادة التصديق من الأول، والتصور من الثاني بالنسبة إلى اللفظية.

وثالثاً: ما عرفت من استحالة أن يحصل من كُلّ من التصور والتصديق إلّا ما يشاكله، فلا يحصل من التصديق تصور أبداً.

ورابعاً: أن إرادة الخطور من لفظ العلم غلط؛ لما عرفت أنه جهل محض، وليس من العلم في شيء، والتصور الذي هو قسم من العلم إنما هي المعرفة لا الخطور، ولم يحصل الخلط والاشتباه إلّا من إطلاق لفظ التصور عليه.

وخامساً: أن خطور المعنى إلى الذهن لا يتوقف على التصديق بصدور اللفظ من متكلم، بل هو ينشأ من خطور اللفظ، ولو من غير أن يتلفظ به لافظ، بل الوضع حيث أحدث اختصاصاً بين اللفظ والمعنى صار خطور اللفظ في الذهن كيف اتفق موجباً لخطور معناه عند العالم بالوضع، وهذا كما ترى أجنبي عن

---

(١) لم أعثر عليه.

الاستعمال، ودلالة اللفظ على معناه، كما هو بديهي.

وسادساً: أن منشأ وقوعه في هذا الخلط والاشتباه توهمه أن الألفاظ تدل على الواقع ابتداءاً، فحيث شاهد أن التصديق بصدور لفظ (زيد قائم) من لافظ لا يوجب التصديق بقيام زيد في الخارج بالضرورة؛ لعدم العلاقة، مع أن كلامه المذكور دالّ على معناه قطعاً، فلم يجد محيصاً عن أن يلتزم بأن دلالته على معناه عبارة عن خطور المعاني الواقعية من ذلك الكلام إلى ذهن السامع فوقع فيما وقع.

وفيه: أن الألفاظ إنما تدل على مراد المتكلم، لا على الواقع ابتداءاً، وهو المراد من دلالة اللفظ على معناه، وسيأتي شرح ذلك عند التعرض على كون دلالة الألفاظ تابعة للإرادة، فالتصديق بصدور اللفظ من اللافظ يوجب التصديق بكون معناه مراداً له، فدلالة اللفظ عبارة عن كون اللفظ بحيث يلزم من التصديق به التصديق بمراد المتكلم، فلا فرق بين الدلالة اللفظية وغيرها، ولا تفكيك بين العلمين في الموضعين بالنسبة إلى الدلالة اللفظية، كما لا يخفى، فدلالة الشيء عبارة عن كونه بحيث يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، وقد عرفت أن هذه الحيثية صفة اقتضائية في الشيء، ولا ريب أن اتصاف الشيء بهذه الصفة فرع العلاقة بينه وبين الشيء الآخر، أو العلاقة عبارة عن العليّة بينهما، وهو لا يخلو عن وجوه ثلاثة:

في تقسيم الدليل إلى إنّي ولمّي وذي جهتين

لأنه إما أن يكون الشيء الأول علة، والثاني معلولاً، أو العكس، أو هما معاً معلولين لعلة ثالثة؛ فالأول دليل لمّي ودلالته لمّية، والثاني دليل إنيّ ودلالته إنّيّة، والثالث ذو اعتبارين من أحد المعلولين إلى العلة إنّي، ومنها إلى المعلول الثاني لمّي، فكل من العلة والمعلول من جهة وجود علاقة العلية يصير مقتضياً لأن يستلزم التصديق به التصديق بشيء آخر، فالمقتضي لذلك هو الدليل، واقتضاؤه هي الدلالة، وهذا هو الذي يكون وسطاً في المقدمتين، وليس إطلاق الدليل على الوسط اصطلاحاً، بل الدليل في الحقيقة ليس أمراً سواه، بل إطلاق المنطقيين الدليل على

مجموع المقدمتين اصطلاح منهم، وربما يقال: إنه أيضاً ليس اصطلاحاً، بل هو اختلاف نظر، حيث إن نظرهم إلى المتصف بالدلالة الفعلية، وهي لا يتحقق[١] إلّا بالعلم بالوسط، ووجود العلاقة بينه وبين الأكبر الذي هو عبارة أخرى عن ترتيب المقدمتين.

وفيه نظر؛ إذ قد تنتفي الدلالة الفعلية من جهة وجود المزاحم مع ترتب المقدمتين من الجانبين، وليس شيء منهما دليلاً بالفعل بهذا المعنى، وقد يطلق الدليل على معروض الوسط تسامحاً، كما يقال: العالم دليل على وجود الصانع، والمراد به صفاته، كالتغيّر ونحوه، فما يقال من انعقاد اصطلاح الأصوليين على إطلاق الدليل على المفرد بهذا المعنى، توهم فاسد، إلّا أن يقال: إن المراد به مقابل الإطلاق على مجموع المقدمتين، الذي اصطلح عليه أهل الميزان، وقد عرفت حاله.

في تقسيم الدلالة إلى الوضعيّة والعقليّة والطبعيّة

ثم العلاقة إما مجعولة، أو ذاتية، والذاتية إما نظرية، أو ضرورية، فالدلالة لتفرعها على العلاقة تنقسم باعتبار انقسامها المذكور إلى أقسام ثلاثة: وضعية، وعقلية، وطبعية، فتقابل الوضعية بالعقلية باعتبار أن العقلية كناية عمّا لا يتوقف على الجعل، كما هو الحال إذا قوبلت بالشرعية، وقد مر الإشارة إليه عند التعرض لمعنى الحكم الشرعي، فهما حيث تقابلا لا يراد من الشرعي إلّا مجعول الشرع، ومن العقلي ما لا يستند إلى الجعل، فالحكم العقلي في مقابل الشرعي هو الثابت للواقعة من حيث هو، وتسميته بالعقلي من جهة أن المجعول لا مرجع له إلّا جاعله، ولا مسرح للعقل فيه بخلاف غير المجعول، وكذا الدليل الشرعي والعقلي حيث يتقابلان، وكذا في قولنا: الحسن والقبح شرعيان أو عقليان، لا نريد به إلّا أنهما مجعولان للشارع، أو أمران ثابتان مع قطع النظر عن الجعل، وكذلك الدلالة الوضعية،أو العقلية لا يراد بها إلّا كونها أمراً مستنداً إلى وضع الواضع، وجعله

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

كما هو الحال في دلالة الألفاظ، ونحوها ممّا استند إلى العلاقة الجعليّة، أو أمراً غير مستند إلى جعل جاعل، كما في الدلالات المستندة إلى العلايق الذاتية الغير المجعولة لأحد، فالوضعية ما يستند إلى الجعل، والعقلية ما لا يستند إليه، كدلالة الدخان على النار، وسرعة النبض على الحمى، ونحوهما ممّا كانت العلاقة بينهما ذاتية لا مجعولة، فالعقلية كناية عن عدم الجعل، حيث إن المجعول لا مسرح للعقل فيه، وإنما المرجع فيه هو واضعه، وجاعله، بخلاف الغير المجعول، فإن للعقل مسرحاً فيه، وهو السر في التسمية بالعقلية، نظير ما عرفت في الحكم العقلي في مقابل الشرعي، لا أن السبب والمنشأ لها هو العقل؛ لبداهة فساده، ولا أن مدرك هذه هو العقل، ومدرك تلك هو الوضع؛ ضرورة أن مدرك الكُلّ هو العقل، والوضع لا يدرك شيئاً.

وأما تقابل العقلية والطبعية فليس تقابلاً؛ إذ الطبعية قسم من العقلية بالمعنى الذي ذكرناه، لا قسيم، ولا تقابل بين العام والخاص، بل إنما خصوا بعض أفراد العام باسم العام، وسموا فرده الآخر باسم آخر لنُكتة، وهي أَنه لما كان بعض أفراد هذا العام نظرياً يتوقف إدراكه على النظر، والعلم بالعلية بينهما فهو في الحقيقة استدلال لا يتأتى إلّا من ذي العقل، وصاحب النفس الناطقة كما عرفت في المثالين، وبعضه ضرورياً لا يتوقف على النظر، بل يدرك ابتداء بالطبع، كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ، وهذا أمر يشترك فيه ذوو العقول، وساير الحيوانات، فإنها أيضاً تدرك الأشياء بطباعها كالأصوات الصادرة عنها عند أبناء نوعها، بل الحيوان ربما يميز صوتاً عن صوت في الدلالة على الأمور المختلفة، فينتقل من صوت إلى معنى، ومن صوت آخر إلى معنى آخر، فضلاً عن أن ينتقل من سماع الصوت إلى مجرد وجود صايت، ومنشأ له، بل كثيراً ما يعرف من الصوت شخص الصايت، ويعرف مقصوده. وتوهم أن هذا استدلال من الحيوان فاسد، بل ليس إلّا ما ذكرنا من أن الضروريات قد ترك بالطباع من دون نظر، ويشترك فيه الحيوان، أو الناطق فسموا النظري بالعقلي لاختصاصه بذوي العقول، والضروري بالطبعي لاشتراك غير ذوي العقول فيه.

فحصل التقابل بينهما من هذه الجهة؛ إذ النظري مقابل للبديهي، ولا يخفى أن الضروريات تختلف بحسب الأنواع، والأصناف، وليس كُلّ ضروري يدرك بالطبع، يشترك فيه كُلّ صاحب طبع من إنسان وحيوان، ألا ترى أن ﴿آخ﴾ يدل بالطبع على التضجر، و﴿إح إح﴾ على وجع الصدر، ولا يعرفه[1] الحيوانات، وبعض الأصوات المخصوصة يدل بالطبع على مقصود الصائت من الحيوان عند حيوان آخر من نوعه، ولا يعرفه الإنسان ولا حيوان آخر من غير نوعه، وقد يوجد شيء يشترك فيه الجميع كدلالة الصوت على مجرد منشأ له، فإنه يعرفه أغلب الحيوانات.

وكيف كان[2]؛ فقد اتضح -بما ذكرنا- فساد بعض الأمثلة الشايعة، كالتمثيل للطبعية الغير اللفظية بدلالة سرعة النبض على الحمى؛ إذ عرفت أنها عقلية لكونها نظرية، وللعقلية بدلالة ﴿ديز﴾ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ؛ لما عرفت أنها طبعية لا عقلية؛ وهكذا يظهر غيرهما بالتأمل في ما ذكرناه، فإن المعيار في الوضعية بمجعولية العلاقة، وفي العقلية بالذاتية النظرية، وفي الطبعية بالضرورية. وبذلك اتضح أيضاً فساد ما يورد على هذا التقسيم من أنه إن كان باعتبار سبب الدلالة لم ينطبق إلّا على الوضعية؛ إذ الوضع سبب لحدوث العلاقة الموجبة للدلالة لا العقل والطبع؛ إذ ليس لهما سببية لذلك كما لا يخفى، وإن كان باعتبار المدرك لم ينطبق على الوضعية؛ إذ الوضع لا يدرك شيئاً، وإن كان باعتبار موجد الدال لم ينطبق على غير الطبعية؛ إذ الطبع هو الذي يوجد الدال دون الوضع والعقل، فإن شيئاً منهما ليس موجداً للدال، ووجه الفساد ظاهر ممّا قررناه؛ إذ ليس التقسيم باعتبار شيء من هذه الأمور، وإنما هو باعتبار الحاجة إلى الجعل، والاستغناء عنه، وكون المستغني نظرياً، أو ضرورياً.

وما ذكره أخيراً من أن الطبع يوجد الدال من العجائب؛ لما عرفت أن من أوضح أمثلته دلالة اللفظ على اللافظ، ودعوى أن الألفاظ بأسرها تصدر عن

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح ﴿تعرفه﴾.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح ﴿وكيف ما كان﴾.

الطبع عجيبة، فكأنه اغتر بمثال ‹إح إح› عند وجع الصدر، حيث يصدر عن الطبع في بعض الأوقات من دون إرادة، فتوهم أن الطبعية عبارة عن ذلك، ولم يتنبه على أن المراد هو كون الانتقال بحسب الطبع في مقابل الانتقال بمعونة النظر.

وفيه: يعلم فساد ما ذكره قبل ذلك من كون الطبع مدركاً، وذلك لأن المدرك هي القوة المدركة لا الطبع، إلّا أن ذلك المدرك قد يدرك الشيء ابتداء، وبحسب الطبع، وقد يدركه بمعونة النظر، فليس إطلاق المدرك على الطبع إلّا كإطلاقه على النظر، وكلاهما فاسد؛ إذ كون الإدراك طبعياً، أو نظرياً ليس معناه أن الطبع، أو النظر مدركان.

ثم الوضعية تنقسم إلى لفظية وغير لفظية، كدلالة الخطوط، وأمثالها، وعرفوا الدلالة اللفظية: «بأنها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه[1] بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع»[2].

وفيه: أن الدلالة على ما عرفت صفة للفظ، وجهة قائمة به، والفهم صفة قائمة بالشخص إن أخذ من المبني للفاعل، وصفة قائمة بالمعنى إن أخذ من المبني للمفعول، ولا ينطبق شيء منهما على الدلالة.

والجواب عنه: بأن أخذ الفهم بمعنى المفعول يدفع الإيراد، ويصحح التعريف، بين الفساد كما ترى.

وفيه أيضاً: أنه ينتقض بدلالة زيد على وجود لافظه، وقد عرفت أنها دلالة طبعية.

والجواب عنه: باعتبار قيد الحيثية في التعريف، أي فهم المعنى عند العالم بالوضع من حيث إنه عالم بالوضع لا معنى له إلّا أخذ سببية الوضع، أي فهمهم المعنى بسبب الوضع، فالصواب أن يقال في تعريفها وهو المستفاد أيضاً ممّا قدمناه:

---

(١) في الهداية: ‹أو تخيله›.

(٢) انظر: هداية المسترشدين٢: ٤٠٦، والفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٨.

كون اللفظ بسبب الوضع بحيث يلزم من العلم به العلم بالمعنى.

إذ المعرف اللفظية من الوضعية من الدلالة فهو قسم من قسم مطلق الدلالة، فلابُد من زيادة قيدين على تعريف مطلق الدلالة حتى يحصل تعريف المقصود في المقام، والقيدان هما ما أضفناهما، أعني: اللفظ، وسببية الوضع.

وعلى التعريف المذكور إيرادات أُخر أعرضنا عنها؛ لقلة الجدوى في التعرض لها.

وعرفها صاحب الفصول رحمه الله: «بأنها إفادة اللفظ للمعنى بسبب الوضع»[1].

وفيه: أن اللفظ لا يفيد نفس المعنى، وإنما يفيد العلم بالمعنى، وإفادة اللفظ للعلم بالمعنى بسبب الوضع ليس إلّا عبارة عمّا ذكرناه، نعم هو ظاهر في الفعلية، وقد ذكرنا أن الدلالة صفة اقتضائية في اللفظ، فالصواب ما قلناه.

وتنقسم اللفظية إلى مطابقة، وتضمن، والتزام؛ لأن دلالة اللفظ إما أن يكون[2] على تمام ما وضع له أو لا، والثانية: إما أن تكون على جزئه أو لا، ويسمى[3] الأولى مطابقة، والثانية تضمنية، والثالثة التزاميّة، وقد علم رسم الدلالات الثلاث من هذا التقسيم أيضاً.

إن قلت: مقتضى سياق التقسيم وترتيبه دخول الدلالات الثلاث من الوضعية، وهو طريقة أهل الميزان نظراً منهم إلى دخالة الوضع في جميعها.

أما المطابقة فواضح؛ إذ العلاقة لم تحدث بين اللفظ والمعنى إلّا بجعل الواضع، وأما التضمن والالتزام فهما وإن كانا بواسطة العلاقة الذاتية بين الكُلّ والجزء، وبين اللازم والملزوم، وهي غير مستندة إلى جعل الواضع، إلّا إن العلم بالجزء أو اللازم من اللفظ لا يتحقق إلّا بعد العلم بالكُلّ، أو الملزوم من ذلك اللفظ، ولما كان العلم بهما من اللفظ مستنداً إلى الوضع كان له دخل في انفهام الجزء أو

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١٨.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تسمى).

اللازم، ومقتضى جهة الانقسام خروج التضمن والالتزام عن الوضعية، ودخولهما في العقلية، وهو طريقة أهل المعاني والبيان؛ نظراً منهم إلى أن المعيار في كون الدلالة وضعية أو عقلية، هو مجعولية العلاقة بين الشيئين أو ذاتيتها، والعلاقة الجعلية إنما هي بين اللفظ وبين تمام المعنى. وأما التضمن والالتزام فهما متفرعان في الحقيقة على العلاقة الذاتية بين الكُلّ والجزء، وبين اللازم والملزوم، وتوقفهما على العلم بالمعنى المطابقي ليس إلّا كتوقف المطابقي على العلم باللفظ، وهو غير تفرع الدّلالتين على العلاقة المجعولة من الواضع، فجهة التقسيم وسياقه يتناقضان.

لا يقال: كيف تدعي تفرع المطابقة على العلاقة المجعولة، وعدم تفرع التضمن عليها، مع أنهما أمر واحد في الحقيقة، لا مباينة بينهما؛ إذ انفهام الكُلّ عين انفهام الجزء؛ ضرورة أنه انفهام واحد إذا لوحظ تعلقه بالكُلّ سمي مطابقة، وإذا لوحظ تعلقه بالجزء سمي تضمناً.

لأنا نقول: المغايرة الاعتبارية تكفي في هذا المقام، فإن العلم بالجزء غير العلم بالكُلّ، ولو في مرحلة الاعتبار وطرف التحليل، وما ذكرت من الاتحاد في مرحلة التحقق هو عين العلاقة المقصودة بين الكُلّ والجزء؛ إذ العلاقة بين الجزء والكُلّ ليست هي العلية؛ ضرورة استحالة عليّة أحدهما للآخر، أو كونهما معلولين لعلة ثالثة، فإن كُلّ ذلك قاضٍ بالمباينة، والمباينة بين الكُلّ والجزء مستحيلة، فالعلاقة بين الكُلّ والجزء هي عين هذا الاتحاد الذي ذكرت، فبصورة العلاقة بين نفسهما حصلت العلاقة بين علمهما، فلو قطع النظر عن التغائر في مرحلة الانحلال -كما هو مبنى هذا الإشكال- لزم انعدام الدلالة التضمنية من أصلها وانحصارها في اثنتين؛ إذ الجزء في الخارج ليس أمراً وراء الكُلّ، فهذا إن صح يكون إشكالاً على تثليث الدلالات، لا على دخول التضمنية في العقلية.

قلت: قد عرفت أن الدلالة صفة اقتضائية للشيء، وبيّنا في التقسيم الأول أن هذه الصفة قد تحدث في الشيء بواسطة العلاقة المجعولة، كالألفاظ، والخطوط مثلاً، وقد تحدث بواسطة علاقة ذاتية، وهي أما العليّة كما في المتلازمين بالذات،

وأما الاتحاد في الخارج كالكُلّ والجزء، ولا ريب أن اتصاف الملزوم حينئذٍ بتلك الصفة الاقتضائيّة بالنسبة إلى لازمه، واتصاف الكُلّ بها بالنسبة إلى جزئه لا يستند إلّا إلى تلك العلاقة الذاتية، فهما دلالتان عقليّتان بلا ارتياب، فدلالة الكُلّ على جزئه، والملزوم على لازمه ليست إلّا عقلية.

وأما الكلام في التقسيم الاخير فإنما هو في اتصاف اللفظ بتلك الصفة الاقتضائيّة تارة بالنظر إلى تمام ما وضع له، وأُخرى بالنظر إلى جزئه، وثالثة بالنظر إلى لازمه. وهذه الصفة الاقتضائيّة في اللفظ وإن كانت صفة وحدانية حادثة من جعل الواضع لكنها تنحل بحسب الاعتبار إلى اقتضاءات ثلاث متغايرة، كلها مستندة إلى الوضع:

أما الأول: فواضح، وأما الأخيران؛ فلكونهما من شؤون الأول، وإن كان كون الاخيرين من شؤون الأول بدخالة العلاقة الذاتية بين الكُلّ والجزء، وبين الملزوم واللازم؛ إذ لو كان العلة في اتصاف اللفظ بالأخيرين هاتين العلاقتين الذاتيتين لم يحتج إلى الوضع لسبقهما عليه، ولزم ثبوت التضمن والالتزام بدون المطابقة، وهو مستحيل، فليس[1] العلة في اتصاف اللفظ بالدلالات إلاّ الوضع والعلاقة المجعولة، وإن كان اتصافه بالأولى ابتداء وبالأصالة وبالأخرين ثانياً وبالتبع، فالدلالات الثلاث ليست إلّا دلالة واحدة منحلة إلى دلالات ثلاث، ومعنى انحلاله إليها ليس إلّا أنها إذا قيست إلى تمام ما وضع له كانت مطابقة، وإذا قيست إلى الجزء كانت تضمنية، وإذا قيست إلى الخارج كانت التزامية، لا أنها دلالات في اللفظ مجتمعة بعضها فوق بعض، فالتقسيم إنما هو بالنظر إلى مرحلة التحليل والتفكيك في ظرف الاعتبار، وأما بحسب الخارج وظرف التحقق فهي واحدة لا يغاير بعضها البعض، وبهذا ظهر أنه لا فرق بين التضمن والالتزام في كون كُلّ منهما عين المطابقة باعتبار وغيرها باعتبار آخر، فما سبق في الإيراد من التفصيل بينهما بتجشم جعل التضمن عين المطابقة دون الالتزام موهون جداً.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فليست).

وكيف كان، فقد اتضح بهذا البيان: أن الدلالات كلّها من الوضعية -كما هو طريقة أهل الميزان والأصوليين- والمستشكل إنما خلط بين دلالة الكُل على جزئه والملزوم على لازمه بين دلالة اللفظ على جزء معناه أو لازمه، وقد أوضحنا أن المستند للعلاقة الذاتية هي الأُولى، والثانية ليست مستندة إلّا إلى الوضع.

وأما طريقة أهل المعاني والبيان فيمكن أن يكون الوجه فيها أن عمدة نظرهم إلى النكات واللطايف الكلامية، وهي غالباً تتحقق بأحوال المعاني، فنظروا إلى دلالة المعنى على المعنى، أعني نفس الكُلّ على الجزء، والملزوم على اللازم، وهما بهذا الاعتبار عقلية صرفة كما بيّناه.

ثم على تعريف الدلالات اشكال معروف وهو انتقاض بعضها ببعض فيما إذا كان اللفظ مشتركاً بين الكُلّ والجزء، وبين الملزوم واللازم، أو بين الجميع جميعاً، فيصدق على دلالة اللفظ على جزء معناه باعتبار وضعه للكُلّ التي هي تضمنية بهذا الاعتبار أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له باعتبار وضعه الأخر، وهكذا انتقاض البقية بعضها ببعض.

ولهم عن هذا الإشكال جوابان:

أحدهما: ما نقله العلامة الحلي عن الحكيم المحقق الطوسي قدس سرهما، والثاني: اعتبار قيد الحيثية في الرسوم وهو الشايع المرضي عند الأواخر. ونمهد مقالاً ثم نتعرض لحال الجوابين:

فنقول: قد مر في ما سلف أن الوضع تعيّن شيء لشيء واختصاص به، ومن المعلوم أن تعيّن شيء لشيء لا يعقل من حيث هما، بل لابُد أن يكون في جهة من الجهات؛ فإن اختصاص شيء بشيء لا يكون إلّا في جهة مخصوصة، إلّا ترى أن الفرس لا يختص بالإنسان إلّا في جهة المركوبيّة والمملوكيّة ونحوهما، وكذا الدار لا تختص به إلّا في جهة السكنى أو الملك أو الاستيجار ونحوها، وكذا الثوب والغلام ونظرائهما، وقد مر تفصيل ذلك عند التعرض لإضافة الأصول إلى الفقه، وبيان الفرق بين إضافة أسماء الأعيان وإضافة المشتقات وما بمعناها، وأن الأُولى

مهملة عن جهة الاختصاص حتى تعلم من الخارج، بخلاف الثانية فإنها تعيّن جهة الاختصاص في العنوان الزايد على الذات المأخوذ في معنى المشتق، وهذه الجهة المعتبرة بمنزلة الفصل المقوم للتعيّن المطلق. ومن المعلوم عدم إمكان تحقق الجنس بدون الفصل، ومقتضى ذلك أن التعيّن والاختصاص لا يتصور إلّا بأطراف ثلاث: أحدها المختص، ثانيها: المختص به، ثالثها: جهة الاختصاص، ووضع الألفاظ لما كان قسماً من التعيّن والاختصاص احتاج إلى الأطراف الثلاثة أيضاً، أحدها: اللفظ الموضوع، وهو المختص المتعيّن، ثانيها: المعنى الموضوع له، وهو المختص به، ثالثها: جهة التعيّن والاختصاص، وهذه في الألفاظ ليست إلّا تفهيم المعاني، فاختصاص الاسم بالمُسمى ليس في جهة الملكية ولا الاستيجار وغيرهما، وإنما هو في جهة تفهيمه والكشف عن إرادته.

وإن شئت مزيد التوضيح فافرض مثالاً، فإن زيداً كما يعين فرساً لابنه في جهة المركوبيّة له، وداراً لسكناه، وثوباً للبسه، كذا يعين اسماً له في جهة تفهيمه عند الحاجة إليه لإثبات حكم عليه أو سلبه عنه، فاللفظ مختص به ومتعيّن له في هذه الجهة، كما يشهد بذلك أخذهم الدلالة في تعريف الوضع، حيث قالوا: هو «تعيّن اللفظ للدلالة على المعنى»[1]، لم يريدوا به كون الدلالة علة غائية له -كما سبق إلى بعض الأوهام- لأن العلة الغائية للوضع هو تسهيل الأمر على الناس لا دلالة اللفظ، وحيث عرفت أن الدلالة عبارة عن إفادة العلم بمعنى التصديق كان تعيّن الاسم للمُسمى في جهة إفادة العلم والتصديق به. وإن شئت أن تقول: إن الغرض من تعيّنه له إفادة العلم به جاز لك هذا التعبير، كما يجوز لك أن تقول: إن الغرض من تعيّن الدار لزيد سكناه فيها، وبمجرد صحة هذا التعبير لا يصير علة غائية له؛ لأن الغرض أعم؛ ولأن الوضع ربما يكون تعيّنياً فلا معنى للعلة الغائية حينئذٍ، مع أن جهة التعيّن فيه أيضاً هي الدلالة وإفادة العلم، فانكشف بذلك أن خطور المعنى من اللفظ ليس جهة الوضع؛ لما قدمناه أنه جهل لا علم، فلا يمكن

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٤، وتمام التعريف..(بنفسه).

أن يكون الاخطار دلالة، وإنما هو أمر نشأ من تحقق الاختصاص والارتباط بين اللفظ والموضوع له، ولذا لا يتوقف على الاستعمال، بل كلما حصل تصور اللفظ حصل خطور المعنى معه، كما انكشف أن اللفظ المفرد خال عن الدلالة؛ إذ المفرد لا يتعلّق به التصديق، وإنما التصديق أمر يتعلّق بالنسبة بين الشيئين، فلا يتحقق[1] الدلالة إلّا بعد تأليف الكلام ليوجب التصديق بصدوره من المتكلم التصديق بالنسبة بين معنيي الجزأين المؤلف منهما الكلام، وهذا معنى قول من يقول: إن الألفاظ موضوعة للتركيب؛ إذ الدلالة لا تتحقق إلّا بالتركيب فوضعها للدلالة عين وضعها للتركيب؛ لما عرفت أن التركيب توطئة للدلالة، وليس هذا إلّا نظير قولهم: أدوات الاستفهام موضوعة لطلب الفهم، مع أن الواقع أنها وضعت لأن يطلب بها مدخولها، ولا تدخل إلّا على كلام تام خبري، فهي آلة الاستخبار بما دخلت عليه، ولما كان الغرض من بعث الشخص على الاخبار هو التوسل به إلى العلم بالخارج صارت أدواة لطلب فهم الواقع تصوراً أو تصديقاً، فيصح لك أن تقول: إنها موضوعة للاستخبار، أو موضوعة للاستفهام، فإنهما شيء واحد؛ إذ الأول توطئة للثاني، فكذا كون الألفاظ موضوعة للتركيب، أو للدلالة؛ إذ الأول توطئة إليه، وبذلك يظهر بطلان توهم من قال: إن وضع الألفاظ للتركيب خلاف البداهة، ومن اعتقد ذلك فقد خالف الضرورة، زعماً منه أن من يقول ذلك يريد به كونها كحروف الهجاء فرماه بالفساد.

فإن قلت: اللفظ قبل التركيب إما موضوع أو مهمل، لا سبيل إلى الثاني؛ لأنه خلاف الفرض، وعلى الأول يلزم انفكاك فصل التعيّن عنه؛ إذ المفروض أنه لا دلالة له، وقد ذكرت أن جهة الدلالة بمنزلة الفصل للتعيّن الذي هو الوضع.

قلت: لم نقل: إن فصل الوضع نفس الدلالة، بل فصله إنما هو كونه لجهة الدلالة، ولو كان حدوث الدلالة بعد التركيب فكون تعيّن الاسم لُمسماه في جهة الدلالة لا في ساير الجهات ثابت له قبل حصول الدلالة، والتركيب مع أن كون

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

نفس الدلالة فصلاً للوضع غير معقول؛ إذ الفصل لابُد أن يتحد مع الجنس، وكون الوضع عين الدلالة بديهي الفساد، فالتعيّن للدلالة أمر، ونفس الدلالة أمر آخر، والأول ثابت للفظ قبل الثاني، ألا ترى أن المركب أيضاً لا دلالة له إلّا بعد الاستعمال، والوضع ثابت له قبله.

فإن قلت: كيف تنكر الدلالة في المفرد مع أن استعماله في مقام العد شايع، كقولك زيد، عمر، خالد، بكر، وعدم الدلالة في مثله غريب.

قلت: لا غرابة فيه بعدما عرفت كون الدلالة إفادة التصديق، وإنما التعداد ليس إلّا مجرد إخطار المعاني، وما ذكرنا من كون الوضع لجهة التركيب والدلالة لا ينافي كون استعمال اللفظ أحياناً لمجرد الإخطار، كما في مقام التعداد؛ إذ كون الإخطار معلولاً للوضع وحادثاً منه ممّا لا كلام فيه، وإن شئت فقل: إن الوضع للإخطار توطئة للتركيب الذي هو أيضاً توطئة للدلالة، فالغرض الأصلي من الوضع الدلالة، والوسايط قنطرات للوصلة إليها، وحيث عرفت أن الوضع عبارة عن تعيّن الاسم للمُسمى واختصاصه به، وجهة التعيّن والاختصاص هي إفادة التصديق، فاعلم أن اللفظ بمجرد وضعه لا يوجب ذلك، بل لابُد له من علاقة وعلة أُخرى؛ ضرورة أن مجرد تعيّن الثوب لزيد واختصاصه به كما لا يوجب كونه ملبوساً له، بل لابُد له من علة، كذا مجرد تعيّن الاسم للمُسمى واختصاصه به في جهة الدلالة وإفادة التصديق لا يوجب كونه دليلاً عليه وموجباً للتصديق به، فلابُد لذلك من علاقة وعلة أُخرى؛ ومن المعلوم أن لا علاقة بين اللفظ والخارج أصلاً؛ ضرورة أن صدور لفظ ﴿زيد قائم﴾ من لافظ لا يلازم وجود قيام زيد في الخارج؛ إذ ليس أحدهما علة للآخر، ولا هما معلولان لثالث، فيمتنع أن يوجب التصديق بأحدهما التصديق بالآخر، وإنما العلاقة بينه وبين مراد المتكلم من جهة إرادته إبراز ما في ضميره، فحيث علم أنه في مقام التفهيم وأن في ضميره شيئاً يريد إبرازه بهذه الألفاظ وأنه السبب والداعي لإيجادها، فيكون صدور الألفاظ معلولاً له، فيدلّ صدور ألفاظ منه على مراده دلالة إنيّة، ولولا إحراز كونه قاصداً ومُريداً لتفهيم ما في نفسه لم تدل الألفاظ على شيء، وإنما هي حينئذٍ كصدور ساير

الأفعال والحركات لا تدل إلّا على أن لها علة ما، فكلام النائم، والغافل، والساهي، والسكران، والهازل، وأمثالهم ممّن ليسوا في مقام إرادة التفهيم خال عن الدلالة، وهذا معنى قولهم: إن الدلالة تابعة للإرادة.

ومحصلهُ أنه بعد العلم بأن في ضمير المتكلم شيئاً، وأنه يريد إبرازه، وأنه السبب لإيجاد هذه ألفاظ، فالتصديق بصدور ألفاظ والكلام الخاص منه يوجب التصديق بكون مراده تفهيم هذه النسبة الخاصة بين الموضوع والمحمول المخصوصين، فاللفظ لا يدل ابتداءاً إلّا على مراد المتكلم بالعلاقة المذكورة، ولا يعقل أن يدل ابتداء على الواقع لعدم العلاقة بين صدور لفظ ﴿زيد قائم﴾ من متكلم وبين قيام زيد بالخارج، وإنما يدل عليه بواسطة دلالته على مراد المتكلم إن ثبت بين مراد المتكلم والواقع علاقة أُخرى بحيث يعلم عدم تخلفه عن الواقع أو يطمئن به، كما لو كان المتكلم معصوماً، أو عادلاً لا يكذب[1].

والحاصل: أن هنا استلزامات ثلاثة يحتاج كلّ منها إلى علاقة:

أحدها: استلزام خطور المعاني المفردة من ألفاظ، ولا ريب أنه تابع للوضع ومعلول له، وليس يخفى على ذي شعور أنه غير تابع للإرادة، بل ولا للاستعمال أو تلفظ لافظ به، وإنما هو تابع للعلم بالوضع.

والثاني: استلزام العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بالمعنى المراد، وهذا هو الذي ذكرنا أن الدلالة عبارة عنه، ولا يتحقق إلّا بعد الاستعمال، وأنه لا يتأتى من مجرد الوضع، وأنه تابع للإرادة ومعلول لها، بمعنى أنه إذا علم أن المتكلم عالم بوضع ألفاظ وقاصد لتفهيم ما في ضميره، وأنه الداعي والسبب لإيجاد هذه الألفاظ، وأنه لم يحدث له غفلة أو سهو أو نسيان أو تعمد لنقض غرضه الذي هو التفهيم، من الاعتماد على قرينه غير مذكورة مثلاً، فالكلام الصادر منه حينئذٍ يدل

---

(١) لا يخفى أن كون الدّلالة تابعة للإرادة، ومعلولًا له لا ينافي ما سبق من كون الدلالات الثلاث وضعيّة، إذ المراد هنا بالاستناد إلى الوضع توقّفها عليه في قبال العقلية التي لا دخالة للوضع فيها أصلاً.. منه تَتِّئُ.

على مراده دلالة قطعية، وأما إذا لم يعلم علمه بوضع الألفاظ، أو علم خلافه، أو لم يعلم كونه في مقام إرادة التفهيم، بأن احتمل أن يكون نائماً أو هازلاً أو سكراناً أو مجنوناً لا يشعر، أو أنه يتغنى به ولا يريد تفهيم شيء.

وبالجملة: لو لم يعلم كون السبب لإيجاد الألفاظ تفهيم ما في ضميره أو علم خلافه، كان اللفظ خالياً عن الدلالة رأساً؛ لما عرفت أن الملازمة فرع العلاقة، والعلاقة بين التصديق باللفظ والمعنى المراد معلولية صدور اللفظ لإرادة اللافظ، ومع الشك في العلة أو القطع بعدمها لا يعقل بالمعلول، وأما بعد إحراز إرادة التفهيم، وكون المتكلم في صدد إبراز ما في ضميره، فالبقية، كالغفلة، والسهو، والنسيان، والاعتماد على قرينة مفقودة، ونحو ذلك، فاحتمالها يدفع بالأصل المتفق عليه، فيكشف حينئذٍ عن المراد كشفاً أصلياً اقتضائياً، وهو المُسمى بالظهور، وأما يقينها فيوجب الانسلاخ عن الدلالة وهو ظاهر.

والثالث: استلزام العلم بالمراد للعلم بالواقع وهو معلول لعلاقة أُخرى بين مراد المتكلم وبين انطباقه على الواقع، ولا يتحقق ذلك إلّا بالعصمة، أو بالاحتفاف على القرائن، أو بتراكم في المخبرين مع الأمن من تباينهم على الوفاق، وكون المخبر به أمراً حسياً لا نظرياً عقلياً بحيث يستحيل -عادة- خطؤهم وكذب الجميع في مثله، أو بعدالة موجبة للوثوق والاطمينان ونحو ذلك، فاللفظ قبل الوضع عار عن جميع ذلك حتى إخطار المعاني، وبعده يستلزم خطور اللفظ خطور المعنى، وإن لم يكن تركيب ولا استعمال، وقبل التركيب والاستعمال عار عن الدلالة، وكذا بعد التركيب وإيجاده إذا لم يكن مسبباً عن إرادة التفهيم، فلا يتصف بالدلالة إلّا بعد تحقق هذه الإرادة منه، بمعنى أن تفهيم المقاصد للغير من الأفعال الاختيارية للإنسان لا يصدر عنه إلّا بالإرادة، ولما لم يكن فعلاً ابتدائياً له لم يعقل صدوره عن إرادته بلا واسطة، بل احتاج إلى واسطة تكون آلة له، كما هو الشأن في جميع الأفعال الثانوية التوليدية؛ فإن قتل الغير مثلاً فعل اختياري للإنسان لا يصدر إلّا عن إرادته لكن بتوسط أفعال كثيرة -كمد يده إلى السيف وأخذه، وسله، ورفعه، وضربه، والقتل- يتحقق منه في الخارج بعد تحقق هذه الأفعال منه التي

هي وسايط وآلات للوصلة إليه، وعلة القتل هي الإرادة باعتبار، كما أن تلك الوسايط علل وأسباب للقتل باعتبار آخر، والقتل فعل الشخص باعتبار، وفعل السيف أيضاً باعتبار آخر، وكذا ما نحن فيه فإن تفهيم المقصود وإن كان فعلاً صادراً عن الإرادة، لكن لا يصدر عنه بمجرد الإرادة ابتداء، بل بواسطة صدور الألفاظ منه؛ لكونها آلات للتفهيم، فإرادة المتكلم سبب للتفهيم، والتفهيم فعل المتكلم باعتبار، كما أن الألفاظ أيضاً سبب له، والتفهيم فعل نفس الألفاظ باعتبار آخر، والفرق بينه وبين مثال القتل، أن الآلية والسببية في الثاني ذاتية، وفي الألفاظ جعلية وضعية، فتصرف الواضع إنما يتعلّق بهذه المرحلة -أي جعل الألفاظ آلات للتفهيم- كما أن كون السيف آله للقتل مسبب من صنع صائغه، فكما أن السيف ولو بعد جعل الصائغ إياه آله للقتل لا يؤثر فيه إلّا بعد استعمال مريد القتل إياه في ما صيغ لأجله، وهو القتل، فكذا الألفاظ بعد وضع الواضع وجعلها آلات لتفهيم المقاصد لا تؤثر التفهيم والدلالة إلّا بعد استعمال مريد التفهيم إياها في هذه الجهة، وهذا معنى تبعية الدلالة للإرادة، وبهذا البيان ظهر لك أمور:

أحدها: أن الاستعمال ليس مجرد ذكر اللفظ، ولو للإخطار، بل هو عبارة عن إعماله في الجهة التي وضع وعيّن لها، وهو جعل ذكره آلة للتفهيم وإفادة المقصود، فذكره في غير هذا المقام لا حقيقة ولا مجاز؛ إذ الحقيقة والمجاز يطرءان على اللفظ بعد الاستعمال، فحيث لا استعمال ولا حقيقة ولا مجاز.

ثانيها: استقامة كون دلالة الألفاظ معلولة للوضع وعدم منافاة ذلك لكونها معلولة للإرادة، وذلك لما عرفت أن الوسايط في الأفعال التوليدية كُلّ سابق منها سبب للاحق، وإن كانت الإرادة علة العلل، فإرادة المتكلم سبب لإيجاده الألفاظ، وهو السبب لسماع المخاطب، وهو سبب لعلمه بصدور الألفاظ من المتكلم، وهو سبب لعلمه بمقصوده، فالمتكلم بإرادته يوجد الألفاظ، وبإيجادها يسمعها المخاطب، وبسماعها إياه يعلمه بصدور الألفاظ منه، وبإعلامه ذلك يفهمه مقصوده الذي كان مضمراً في نفسه، فلك أن تقول: إن الألفاظ سبب للتفهيم والدلالة، كما كنت تقول: السيف سبب للقتل، والنار سبب للإحراق،

ولا ريب أن هذه السببية في الألفاظ لم تحدث إلّا بالوضع، فهذه العلامة والسببية ليست إلّا مجعولة صرفه لا ذاتية، ولكن وجود الأثر في الخارج إذا قيس إلى الإرادة التي هي علة العلل وهي مؤثر الوجود حقيقة، والبقية هي إنما تستند إليها، كانت العلاقة الحقيقية ذاتية محضة غير مجعولة، ويقع وضع الواضع بالنسبة إليها في مرتبة الشروط والآلات لها.

ثالثاً: أن ما اشتمل عليه كتب الأواخر من أن الألفاظ هل هي موضوعة للمعاني من حيث هي، أو موضوعة لها من حيث كونها مرادة للافظها ممّا لا معنى له، لا لما عرفت أن ما وضع له اللفظ -أي الذي اختص به اللفظ- ليس إلّا نفس الأشياء من حيث هي، وإنما الجهة التي حصل فيها الاختصاص هي تفهيمها عند الإرادة، وأين هذا من كون الموضوع له اللفظ هو الشيء من حيث كونه مراداً، مع أن كون المعاني المفردة مرادة ممّا لا معنى له؛ إذ الإرادة تتعلق بالفعل والإيجاد، لا بالأمور والأعيان الخارجية، كزيد، وعمرو، والشجر، والحجر، وأمثال ذلك، فكون زيد مراداً ممّا لا تعقل له إلّا أن يراد به كونه متصوراً، فيرجع مفاد العنوان المذكور إلى أن الألفاظ موضوعة للأمور الخارجية، أو المتصورة؛ ولذا وقع على ما رأيت في عنوان بعض المجاميع هكذا: «هل الألفاظ موضوعة للأمور الواقعية، أو الذهنية»[1]، وهذا كما ترى أوضح فساداً من أن ينازع فيه أحد؛ إذ احتمال أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية ممّا تشهد الضرورة بخلافه، بل هذا النزاع المهمل لم ينشأ إلّا من عدم الوصول إلى حقيقة الوضع، والدلالة، والخلط بينهما، حيث شاهدوا أن الألفاظ موضوعة للأمور الواقعية، وزعموا أن الدلالة تابعة للوضع، وشاهدوا أن اللفظ إنما يدل على المراد، فتحيروا في ذلك فزعم بعضهم: «إن الألفاظ موضوعة للمراد لا للأمر الواقعي من حيث هو»[2]، وزعم بعضهم غير ذلك.

---

(١) لم أجده في ما بين يدي من المصادر.

(٢) لم أجده في ما بين يدي من المصادر.

وحيث ميّزنا لك بين حقيقة الوضع وكُنه الدلالة عرفت أن هذا النزاع ممّا لا محصل له، وذلك لما بينا أن الموضوع له ليس إلّا نفس الأمور الواقعية، والدلالة ليست معلولة للوضع، بل لإرادة المتكلم المطرد خال عن الدلالة، بل الدلالة إنما هي بعد التركيب والاستعمال، والمركب المستعمل لا يُدل إلّا على المراد، والمراد، والمعنى، والمفهوم، والمدلول، والمقصود، والمطلب، شيء واحد وهو النسبة الخارجية بين شيئين، وكونها مراده عبارة عن كونها مراد التفهيم، ومتعلق الإرادة هو تفهيمها الذي هو فعل للمتكلم؛ إذ الإرادة لا تتعلق إلّا بالفعل، ولا يعقل تعلقها بذوات الأشياء -كزيد، وعمرو- ولا بالنسبة الخارجية من حيث هي، بل من حيث تفهيمها، فتعلقها بها تعلق مجازي من باب توصيف الشيء بوصف متعلقة، وفي المفرد لا مورد لهذا النحو من التعلق أيضاً؛ إذ التفهيم عبارة عن إحداث الفهم للغير، والفهم هو العلم، فالتفهيم ليس إلّا جعل الغير عالماً، والعلم بالمفرد لا معنى له إلّا التصور، والتصور أجنبي عن هذا المقام -لما مر مفصلاً- ولأنه لا يحصل باللفظ؛ إذ اللفظ ليس شارحاً لماهية معناه، فتفهيم المفرد باللفظ لا معنى له، فلا يعقل كونه متعلق الإرادة باعتبار تفهيمه توصيفاً بحال المتعلق أيضاً، فلا معنى لكون اللفظ موضوعاً للشيء من حيث كونه مراداً.

والعجب أنهم تشاجروا في ذلك، فاستدلوا عليه من الطرفين بحجج واهية، قال صاحب الفصول رحمه الله تعالى: «هل الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، أو من حيث كونها مرداة للافاظها؟ وجهان، يدل على الأول بعد مساعدة التبادر عليه أمران: إطلاقهم بان الوضع تعين[١] للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية»[٢]. انتهى.

قلت: بعدما عرفت سخافة هذا النزاع، وكون منشئِهِ الخلط المتقدم، وكون الشيء المفرد مراداً ممّا لا معنى له حتى يكون بهذا القيد متعلق وضع اللفظ

---

(١) في المصدر: «اللفظ».

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٧.

إن[1] هذا الاستدلال من السخافة بمكان؛ إذ ما ذُكر تعريف لماهية الوضع ومعرفة حقيقة الوضع لا توجب تعيّن الموضوع له.

ثم إنه بعد ما أورد على هذا الدليل بما يرجع محصله إلى ما ذكرنا، نقل الدليل الثاني، وهو التمسك بالأصل في نفي القيد المذكور عن الموضوع له[2].

وبطلانه أوضح من سابقه؛ ضرورة أنه إذا دار الأمر بين وضع اللفظ للجزء أو الكُلّ فلا أصل يعين أحدهما، وأصالة عدم الوضع للكُلّ لا يعقل أن يدلّ على الوضع للجزء.

ثم أورد على هذا الدليل بأنه من الأصول المثبتة، وجعله كأصالة عدم النقل[3].

وفيه ما لا يخفى إن لم يرجع إلى ما ذكرنا، وفي تمثيله بأصالة عدم النقل نظر واضح.

ثم قال رحمه الله: «ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة، فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار»[4] انتهى.

قلت: هو خلط بين خطور الموضوع له، ودلالة اللفظ على المراد، وبينهما بون بعيد على ما عرفت، فإن تبادر المعنى عبارة عن خطوره، وتبادر مراد المتكلم وخطوره ممّا لا معنى له.

ثم قال رحمه الله: «مع أن الغرض من الوضع إنما هو إفادة المداليل واستفادتها بهذه الحيثية، فلابُد من اعتبارها في الوضع؛ لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع»[5].

قلت: هو استدلال ثاني، وفيه:

---

(١) كذا في الأصل، والأولى (فإن).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٧.

(٥) المصدر نفسه.

أولاً: إن الغرض من الوضع التسهيل لا إفادة المدلول، والإفادة والتفهيم إنما هي جهة الوضع والاختصاص، وإن صح التعبير عنها بلفظ الغرض أيضاً باعتبار كون الفعل الثانوي مرتباً على الفعل الأولي بحسب الوجود، نظير أن تقول: إن الغرض من الإلقاء الإحراق، مع أن الإحراق فعل، وإن كان بالواسطة لا علة غائية، وغرض داع للفعل، بل العلة الغائية والغرض الداعي للإحراق شيء آخر، كالتشفي ونحوه، وهكذا المقام، فإن مجرد صحة التعبير بأن الغرض من وضع الألفاظ التفهيم لا يوجب كون التفهيم غرضاً داعياً وعلة غائية للوضع حقيقة، بل ليس الغرض الداعي والعلة الغائية للوضع حقيقة إلّا تسهيل الأمر على الناس، وأما الدلالة والتفهيم فإنما هي الجهة التي بها حصل التعيّن، والاختصاص بين اللفظ، والموضوع له.

وثانياً: إن المراد بالمداليل إن كان عبارة عمّا وضع بإزائها الألفاظ، فمع عدم جواز إطلاق المداليل عليها بهذا الاعتبار، وقد علمتَ أن إفادتها كذلك لا معنى له، وقد عرفت وجهه، وإن كان عبارة عن المرادات، فالتقييد بهذه الحيثية غلط.

وثالثاً: على تقدير التسليم، فالملازمة بينه وبين وجوب اعتبارها في الوضع ممنوعة، والتعليل المذكور بعده عليل، والتفريع المتعقب له فاسد، ووجه الكُلّ معلوم ممّا أوضحناه.

ثم أجاب رحمه الله عن هذين الدليلين بما لا يرجع إلّا إلى الخلط وعدم التمييز بين الجهات، إلى أن قال: «والظاهر أن ما حُكي عن الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا.

وتحقيقه: أن اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق به إرادة اللافظ[1] يوجب انتفاءَه عند انتفائه، فتنتفي الدلالة المستندة إليه... إلى آخره»[2].

---

(١) في المصدر: «اللفظ».

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٨.

وفيه من وجوه الضعف والفساد ما لا يخفى بعد الإحاطة بما حققناه، والظاهر بل المقطوع به أن ما حُكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى تبعية الدلالة للإرادة ناظر إلى ما حققناه، لا إلى ما ذكره من هذا الأمر السخيف الذي منشؤُه عدم الوصول إلى كُنه الدلالة، وتوهم أنها عبارة عن حضور الموضوع له من اللفظ، ثم الالتجاء من جهة وضوح فساد تبعية ذلك للإرادة إلى التصرف في ما وضع له الألفاظ بجعله عبارة عن الأمور والأشياء المرادة، ثم نسبة هذا الأمر الشنيع إلى الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي بزعم أن ذلك تصحيح لمقالتهما، وقد عرفت فساد ذلك كُلّه، وأن الحق والصواب ليس إلّا تبعية الدلالة للإرادة بالمعنى الذي حققناه.

فإذا تمهد ذلك؛ فنقول: قال العلامة رحمه الله في الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، بعد ما أورد الإشكال المشهور على حدود الدلالات: «اعلم أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، فحينئذٍ[1] يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين، فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة، وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المُسمى يكون تضمناً، وكذا في الالتزام، فكان الواجب عليه -يعني على المصنف-[2] أن يقيّد في الدلالات الثلاث بقوله: من حيث هو كذلك، وإلا اختلط[3] الرسوم.

قال: ولقد أوردت عليه -قدس الله روحه- هذا الإشكال، فأجاب[4]: «بأن اللفظ لا يدل بذاته على معنى، بل باعتبار الإرادة، والقصد، واللفظ حين يراد معناه[5] المطابقي لا يُراد منه معناه التضمني، فهو لا يُدل إلاّ على[6] معنى واحد لا

(١) في المصدر: (وحينئذٍ).

(٢) ما بين الشرطتين زيادة من صاحب المقالات قدس سره.

(٣) في المصدر: (اختلّت).

(٤) في المصدر: (وأجاب).

(٥) في المصدر: (منه المعنى).

(٦) في المصدر: (إنما يدل على).

غير «وفيه نظر»[١] انتهى.

ونقل التفتازاني مقال الطوسي نقلاً بالمعنى بأن «دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة اللافظ، إرادة جارية على قانون الوضع، فاللفظ إن[٢] أطلق وأريد به[٣] وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه وإلا فلا، فالمشترك إذا أريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر، ولو يراد[٤] أيضاً لم تكن[٥] الإرادة على قانون الوضع؛ لأن قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلّا أحد المعنيين، فاللفظ أبداً لا يدل إلّا على معنى واحد، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فمطابقة[٦]، وإن كان جزء فتضمن، وإلا فالتزام»[٧] انتهى.

ومحصل النقلين إلى شيء واحد، وهو أنه لما كانت الدلالة الوضعية عبارة عن إفادة العلم بالمراد، لا خطور الموضوع له من اللفظ، كانت لا محالة تابعة للإرادة، لا لمجرد الوضع، كما حققناه، وحيث إن المشترك لا يعقل أن يراد به أكثر من معنى واحد لم يعقل أن يدل على أزيد من معنى واحد، فلا تتصادق الدلالتان حتى يحتاج إلى تمييز إحداهما عن الأُخرى بالحيثية، فالإشكال الذي قرره العلامة رحمه الله وهو إن اللفظ المشترك بين المعنى وجزئه يدلّ على ذلك الجزء من جهتين، فيحتاج إلى قيد

(١) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد:٨.

(٢) في نسخة هامش الحاشية على المطول: (إذا) بدل (إن).

(٣) في المصدر: (به معنى).

(٤) في نسخة هامش الحاشية على المطول: (أريد) مكان (يراد).

(٥) في المصدر: (تلك الإرادة).

(٦) في نسخة هامش الحاشية على المطول: (فدلالة مطابقية).

(٧) المطول:٢٦٤، الحاشية على المطول ص ٣٢٥ هامش رقم ١، والهامش منقول عن المطول ص٥٠٩: بما أن نسخة المطول التي راجعها الدكتور رشيد اعرضي عند قراءته للحاشية على المطول غير النسخة التي بين ايدينا، وقد وضع محل حاجته منها في بعض حواشيه على الحاشية ذاكرا رقم الصفحة للنسخة التي نقل عنها، ولتمام الفائدة طابقت ما نقل في متن المقالات معها أيضاً.

الحيثية لتمييز الجهتين مندفع من أصله؛ إذ لا دلالة له عليه إلّا من جهة واحدة؛ إذ لا يخلو إما أن يراد بذلك اللفظ الجزء فهي مطابقة، لا تضمن، وإما أن يراد به الكُلّ فالدلالة على الجزء تضمن لا مطابقة، ويمتنع إرادتهما معاً، فيمتنع[1] دلالته عليه من الجهتين. نعم يتم هذا الإشكال على توهم كون الدلالة في الخطور وخطور جميع معاني المشترك بديهي، فيكون لذلك الجزء خطور من جهتين، وقد عرفت فساد هذا التوهم بما لا مزيد عليه.

إن قلت: على ما ذكرت عدم تصادق الدّلالتين حق متين، وليس اللفظ على الجزء المذكور دلالة إلّا من جهة واحدة، كما حققت، إلّا أن ذلك لا يصلح رسوم الدلالات، واختلاط بعضها ببعض؛ إذ دلالة اللفظ المذكور حيث أُريد منه الجزء، وإن كانت مطابقة صرفة ليس لها جهة التضمن أصلاً، كما ذكرت، لكن يصدق عليها تعريف التضمين، بأنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له؛ لأن تلك الدلالة التي جعلتها مطابقة صرفة يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له ولو بوضع آخر للكُلّ، ولعل هذا أيضاً مراد العلامة رحمه الله من قوله: «وفيه نظر».

قلت: كأنك اغتررت بلفظ ما وضع له، وليس له خصوصية في ماهية الدلالات، فإنها متحققة في المجازات؛ إذ دلالة اللفظ المجازي أيضاً، إما مطابقة أو تضمن أو التزام، فلفظ ما وضع له كناية عن المعنى وعبر به تسامحاً، وتعبيراً باسم أشرف فردية، فالمطابقة عبارة عن دلالة اللفظ على تمام معناه لا خصوص ما وضع له، والتضمن عبارة عن دلالته على جزء معناه، والالتزام على لازم معناه، والجزء المذكور ليس جزء ما عني بذلك اللفظ، فجزء معنى اللفظ عبارة عن جزء ما أُريد به؛ لما تقدم أن المعنى، والمدلول، والمفهوم، والمقصود، والمراد، مساوقة المفاد، فالمشترك كما لا يكون له إلّا مدلول واحد، كذا لا يكون له إلّا معنى واحد، والتعبير عن الأمور، والذي وضع لها بمعاني المشترك قبل وقوعها مراداً من اللفظ إنما هو بتجريدها من الوصف وصلوحها لأن تكون معاني، فالجزء المذكور

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فتمتنع).

حيث أُريد من اللفظ ليس إلّا معنى ومدلول مطابقياً له، ولا يصدق عليه تعريف التضمن؛ لأنه عبارة عن دلالة اللفظ على جزء معناه، والجزء المذكور لا يصير جزء معنى ذلك اللفظ إلّا عند إرادة الكُلّ منه، وقد عرفت أنه في هذا الاستعمال محال، بل ولو أغمضنا عن ذلك وسلمنا أن المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له لا مطلق المعنى، وكذا التضمن دلالته على جزء الموضوع له، والالتزام دلالته على لازمه.

قلنا: إنك بعد ما عرفت أن الدلالة تابعة للإرادة، ولا تعقل الدلالة بدونها، فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له الذي هو رسم المطابقة عبارة عن كون اللفظ بحيث أُريد به تفهيم تمام ما وضع له، ودلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو رسم التضمن عبارة عن كون اللفظ بحيث أُريد به تفهيم الجزء بتبعية إرادة تفهيم الكُلّ، فكيف يصدق ذلك على دلالة اللفظ على الجزء المذكور في المثال المفروض كما لا يخفى، وحيث خفي ما ذكرنا على الأواخر ولم يحصل أحد فيمن وجدت مقصود المحقق الطوسي رحمه الله إلّا المحقق القمي رحمه الله فإنه قدّس سرّه أصاب في ذلك[1]، وإن لم يحط به تمام الإحاطة، ولم يخل كلامه في القوانين لذلك من بعض الأنظار كما هو غير خفي على من راجعه، فأورد عليه بما لا ورود له عليه، ونحن نقتصر بالتعرض لما اعترض به التفتازاني، وصاحب الفصول، ويعلم الحال في كلام غيرهما من ذلك.

قال التفتازاني بعد نقله مقالة الطوسي: «وفيه نظر؛ لأن كون الدلالة وضعية لا تقتضي أن تكون[2] تابعة للإرادة، بل للوضع، فإنا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء أراده اللافظ أو لا، ولا نعني بالدلالة سوى هذا، فالقول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل، لا سيما في التضمن والالتزام، حتى ذهب كثير من الناس إلى أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكُلّ، والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم، وأنه إذا قصد باللفظ الجزء أو اللازم -كما

---

(١) انظر: قوانين الأصول: ٢٤٨.

(٢) في المصدر: «لا يقتضي أن يكون».

في المجازات- صارت الدلالة عليها مطابقة لا تضمناً، والتزاماً[1]، وعلى ما ذكر هذا القائل يلزم امتناع الاجتماع بين الدلالات، لامتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد، وقد صرحوا بأن كلا من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة»[2] انتهى.

ومواقع النظر فيه ظاهرة ممّا ذكرنا، منها: قوله: «لأن كون الدلالة وضعية لا تقتضي... إلى آخره»، فيه:

أولا: ما عرفت أن معنى كون الدلالة وضعية: أنها بمعونة الوضع، لا أنها معلولة للوضع؛ إذ مجرد الوضع لا يوجب إفادة العلم.

وثانياً: أن كون الدلالة وضعية ليست علة لتبعيتها للإرادة، وليس في كلام المحقق الطوسي ﵀ ما يشعر بذلك؛ لأنه قال -على ما نقله العلامة: «إن اللفظ لا يدل بذاته على معناه باعتبار الإرادة والقصد»، وليس معنى ذلك أن وضعية الدلالة تقتضي التبعية للإرادة، بل معناه إنها لا تتحقق بدونها، وهو غير الاقتضاء، نعم هو حيث نقل مراد الطوسي ﵀ بتعبير آخر، وقال في تعبيره: إن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بالإرادة، وكان ظاهر هذا التعبير الإناطة فاشتبه من تعبير نفسه، وزعم أن المحقق الطوسي ﵀ يقول ذلك، فأنكر عليه بأن كون الدلالة وضعية لا تقتضي أن تكون تابعة للإرادة، فتأمل.

ومنها قوله: «نتعقل معناه سواء أراده اللافظ أو لا»؛ فإنه صريح في أنه يزعم الدلالة خطور الموضوع له من اللفظ، وقد عرفت أنه ليس دلالة، ولا الموجب للخطور دليلاً، ولا متفرعاً للاستعمال، بل لخطور اللفظ بالبال، ولا ينازع أحد في عدم تبعيته للإرادة، وكونه معلولاً للوضع من البديهيات، ونسبة تبعية تلك للإرادة إلى المحقق الطوسي من الأكاذيب والأغلاط، وقوله: «ولا نعني بالدلالة

(١) في المصدر: «أو التزاماً».

(٢) المطول: ٢٦٥، والحاشية على المطول ص ٣٢٥ هامش رقم ١ والهامش منقول عن المطول ص٥٠٩.

سوى هذا»، اعتراف منه بأنه لا يتعقل معنى الدلالة.

ومنها قوله: «حتى ذهب كثير من الناس إلى أن التضمن فهم الجزء في ضمن الكُلّ» انتهى[١].

فيه: أن هذا ليس ممّا اختلف فيه، بل كون التضمن والالتزام عبارة عمّا ذكره من البديهيات والمسلمات عند الكُلّ، ومن توهم أن استعمال اللفظ في الجزء أو اللازم مجاز ليس مطابقة فقد خالف الضرورة، والعجب أنه توهم أن المحقق الطوسي رحمه الله يقول بذلك، ومنشأ هذا الاشتباه قول المحقق الطوسي رحمه الله [بجملة][٢] كلامه المتقدم المحكي: واللفظ حين يراد معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني، فوقع في الشبهة من وقع من جهة تخيل أنه يريد بإرادة المعنى التضمني الإرادة المستقلة المتعلقة به، يعني استعمال اللفظ في الجزء مجازاً، وكذا اللازم قريب على هذا الاشتباه، مفسدتان عظيمتان واردتان على كلام المحقق الطوسي بزعم هذا المشتبه، كالتفتازاني ومن ماثله.

إحداهما: كون دلالة التضمن والالتزام عبارة عن استعمال اللفظ وإرادة الجزء منه، أو اللازم مجازاً، فاعترض عليه: بأنه قول بخلاف الأكثر، وقد بيّنا أنه على هذا التقدير، وقول بخلاف المتفق البديهي، لا قول بخلاف الأكثر؛ إذ من اعتقد ذلك فهو لم يتعقل شيئاً من حقيقة الدلالات.

ثانيهما: المنافاة لما صرحوا به من أن كُلّاً من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة؛ إذ لو كان التضمن والالتزام عبارة عمّا ذكر امتنع اجتماعهما مع المطابقة، ضرورة عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. لكن هذا الاشتباه لم ينشأ إلّا من قلة التأمل في كلامه، وعدم إعطاء النظر حقه في تحصيل مرامه، والصواب كما فهمه الفاضل القمي رحمه الله أن مقصود المحقق الطوسي رحمه الله منع تصادق الدلالات في مثال النقض من جهة كونها تابعة لإرادة المدلول، فحيث استعمل اللفظ

---

(١) كلمة ‹انتهى› موجودة في متن المقالات، ونحن تركناها كما هي.

(٢) كلمة غير واضحة في الأصل، والأقرب ما اثبتناه بين معقوفين.

وأريد به الجزء المذكور الذي وضع له اللفظ مستقلاً، فهو مطابقة صرفة، ولا يعقل أن يكون تضمناً إلّا بإرادة الكُلّ الذي وضع له اللفظ بوضع آخر، وحيث استحال استعمال اللفظ وإرادة المعينين منه، استحال أن يكون في الفرض دلالتان من جهتين. وهذا معنى قوله ﷺ: فاللفظ حيث يراد معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني، وغرضه من إرادة المعنى التضمني: هو إرادته في ضمن إرادة الكُلّ هي مطابقة أُخرى. فليت شعري كيف يتوهم من ذلك أنه ﷺ لا يعرف حقيقة الدلالات، ويعتقد أن التضمن، والالتزام عبارة عن استعمال اللفظ وإرادة الجزء أو اللازم مجاز؟!، مع أن كون ذلك دلالة مطابقية من الواضحات التي لا يخفى على أصاغر الطلبة، فضلاً عن مثل ذلك الخرّيت الماهر، أم كيف يليق بشأن من دونه بمراتب أن يتخيل في حقه أن ينكر استلزام التضمن والالتزام المطابقة، فإن ذلك أيضاً من أوايل الواضحات وبمراحل عن كلامه المتقدم، فإن تمام مقصوده تَدَّسُّ دفع الإشكال بعدم اجتماع الدلالات في الصدق، فكيف يكون هذا اعتراضاً عليه، وما صرحوا به من أن كُلّاً من التضمن والالتزام يستلزم المطابقة، ليس اجتماعاً في الصدق، فإن الاستلزام مأخوذ فيه التغاير، وليس معنى ذلك إلّا كون التضمن والالتزام انفهاماً بتبعية انفهام الكُلّ، والملزوم، فكيف يعقل انفكاكهما عن المطابقة؟!، وفرق واضح بين تفرع انفهام شيء كالجزء أو اللازم على انفهام شيء آخر -كالكُلّ والملزوم- فإن التغاير في ذلك مفروض لاختصاص كُلّ دلالة بمحل وبين كون انفهام شيء مطابقة، من جهة وتضمناً أو التزاماً من أُخرى، كما في مثال النقض، والذي أنكره المحقق الطوسي هو الثاني، وما تسالم عليه الكُلّ هو الأول، وبينهما بون بعيد، والمعترض لما خلط بينهما واشتبه في فهم مراده، وتخيل فيه ما لا يليق به، فجعل ذلك اعتراضاً عليه.

وقد شارك معه في هذا الخلط والاشتباه صاحب الفصول رحمه الله تعالى، وزاد عليه: أنه لا ينفع في دفع الإشكال، قال: «وقد تفصى عنه بعض من أهمل قيد الحيثية بأن اللفظ لا يدُل بذاته، بل باعتبار الإرادة، واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني، فهو يدل على معنى واحد لا غير، وهذا الجواب حكاه

العلامة عن المحقق الطوسي، وهو يدل بظاهره على أنه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل فيه؛ لظهور أن مطلق الدلالة على المعنى لا يتوقف على إرادته، كما سبق التنبيه عليه، وأنه أراد بالإرادة والدلالة في قوله: «لا يراد معناه التضمني» وقوله: «يدل على معنى واحد»، الإرادة والدلالة المستقلتين، فيرجع كلامه في التقسيم إلى أن الدلالة الاستعمالية مطابقة، إن كان المعنى تمام ما وضع له اللفظ، وتضمن إن كان جزءه، والتزام إن كان خارجه اللازم»[1].

قلت: صرح رحمه الله بأن منشأ الشبهة عنده استظهاره من قول المحقق الطوسي: «لا يراد منه معناه التضمني» أن التضمن عنده يحتاج إلى إرادة مستقله، فحمله على أن التضمن عنده عبارة عن استعمال اللفظ وإرادة الجزء منه مجاز، وكذا الالتزام عبارة عن استعمال اللفظ في اللازم مجاز، فنسب إليه أنه جعل مورد القسمة دلالة اللفظ على تمام معناه المستعمل فيه، ومرجعه إلى أنه لم يعرف حقيقة شيء من الدلالات. وقد بيّنا لك نزاهة ساحة جلالته عن أمثال هذه الأمور.

ثم قال رحمه الله: «ولا خفاء في ورود الإشكال عليه أيضاً؛ لأن المشترك المذكور إذا استعمل في أحد معنييه من الجزء واللازم بالوضع أو العلاقة صدق عليه[2] حد الآخر، نظراً إلى تحقق الإرادة»[3].

قلت: هذه الزيادة التي أشرنا إليها، ومحصله ما سبق من أن تبعية الدلالة للإرادة إنما تنفع في عدم تصادق الدلالات في الخارج، لا في عدم صدق تعريف بعضها على بعض، وقد عرفت جوابه.

ثم قال رحمه الله: «مع ما فيه من الخروج عمّا هو المعروف عند القوم من أخذهم مورد القسمة مطلق الدلالة اللفظية والوضعية... إلى آخره»[4].

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٨.

(٢) في المصدر توجد كلمة: «أيضاً».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١٨

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:١٨

قلت: هذا عين ما اعترض به التفتازاني عليه رحمه الله، من أنه مخالف لمقالة الأكثر في حقيقة التضمن والالتزام، وأن الاستعمال في الجزء أو اللازم مجاز مطابقة عند الأكثر، لا تضمن والتزام، وجوابه عين ما سبق.

ثم قال رحمه الله: «حتى أنهم صرحوا بجواز اجتماع الدلالات الثلاث في إطلاق واحد... إلى آخره»(١).

قلت: هذا أيضاً عين ما اعترض به التفتازاني عليه ثانياً، وقد عرفت أنه كسابقه لا مساس له بكلامه أصلاً.

ثم قال: «والفاضل المعاصر وجه الجواب بتوجيه آخر»(٢).

قلت ما ذكره معاصره القمي رحمه الله ليس توجيهاً، بل هو عين مراده الذي بيّناه بما لا مزيد عليه، ثم ذكر ملخص كلام الفاضل القمي رحمه الله، ونعم ما لخصه، قال: «وملخص ما ذكره هو أن المراد بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له في حد المطابقة دلالته عليه مطابقة لإرادة اللافظ الجارية على قانون الوضع، وبدلالته على جزء ما وضع له في حد التضمن دلالته عليه تبعاً لدلالته على الكُلّ مطابقة، وبدلالته على الخارج اللازم في حد الالتزام دلالته عليه تبعاً لدلالته على الملزوم مطابقة، والدلالة المطابقة كما مر تتوقف على الإرادة، وهي لا تتحقق في الاستعمال الواحد إلّا بالنسبة إلى معنى واحد، فلا تتصادق الحدود على دلالة واحدة»(٣).

قلت: هذا كما هو ملخص كلام الفاضل القمي رحمه الله كذا هو ملخص ما بيّنا أنه مراد المحقق الطوسي، وليس مقصوده سوى ذلك، وبيّنا الشواهد عليه، والعجب أن صاحب الفصول رحمه الله قال بعد ذلك: «وحيث كان في كلام المجيب ما لا يلائم ذلك تعسف في تأويله، فحمل قوله: «لا يراد معناه التضمني» على معنى لا يراد معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بإرادة مستقلة مطابقية أُخرى بالنظر

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٩.

(٣) المصدر نفسه، وكلام الفاضل القمي قدس سره في قوانين الأصول: ٢٤٩.

إلى وضعه الآخر، وحمل قوله: «فهو يدل على معنى واحد لا غير» على معنى أنه لا يدل إلّا على معنى مطابقي واحد»[١].

قلت: بعدما عرفت أن الدلالة عبارة عن إفادة العلم لا الخطور، وعرفت توقفها على الإرادة، وعلمت أن التضمن ليس إلّا فهم الجزء في ضمن الدلالة على الكُلّ الذي أطبق عليه الكُلّ، لم يكن معنى التضمن إلّا ما ذكره، فهو شرح لما أجمله الطوسي، لا أنه محمل لكلامه، وليس فيه تأويل، ولا تعسف في تأويل، ولا في كلام المجيب شيء لا يلائم ذلك إلّا ما توهمه هو، والتفتازاني، من أن قوله: «لا يراد معناه التضمني»، ظاهر في احتياج التضمن إلى إرادة مستقلة، غفلة عن أنه ليس في مقام بيان كيفية توقف التضمن على الإرادة، وإنما غرضه مقصور على بيان امتناع تصادق التضمن والمطابقة، لاحتياج كُلّ منهما إلى إرادة مغايرة. وأما أن التضمن هو يحتاج إلى إرادة مستقلة أو إلى إرادة في ضمن إرادة الكُلّ، فالكلام المذكور مهمل عن هذه الجهة، وإنما جعلها موكولة إلى الموازين المعلومة من الخارج، وحيث كان من البديهيات أن التضمن تابع للمطابقة وإرادة الكُلّ، جعل بيان ذلك موكولاً إلى البداهة، ولما رأى الفاضل القمي رحمه الله أن توكيل هذا البيان إلى البداهة صار منشأ لاشتباه التفتازاني، ونظرائه، أتى ببيان صريح مفصل لذلك الإجمال، والإهمال الموكول إلى الوضوح تأكيد وتوضيح للواضح، لئلا يقع في الشبهة من بعده كصاحب الفصول، وأمثاله، والعجب مع عدم نفع هذا الشرح والتوضيح لحاله، أنه رحمه الله قال بعد ذلك: «ولا يخفى ما في هذا التأويل من التكلف في كلام المجيب، والتمحل في تنزيل الحد؛ إذ القيود التي اعتبرها ممّا لا يساعد عليها لفظ الحد ما لم يعتبر فيه قيد الحيثية، ومعه يبطل[٢] دعوى عدم الحاجة إليها، ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور»[٣].

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

(٢) كذا في الأصل، والمصدر، والصحيح (تبطل).

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

قلت: قد عرفت أنه لا تأويل، ولا تكلف، ولا تمحل، ولا تنزيل للحد، وقوله: «إن القيود لا يساعد عليها لفظ الحد»، قد اتضح لك فساده، وأن ما ذكره شرح وتوضيح للواقع الذي خفي عليه، لا تقييد للحد، مع أن القيود المذكورة إنما حدثت من تبعية الدلالة للإرادة، وكون التضمن تبعاً للمطابقة لا مستقلاً، وهذا لا يتأتى من قيد الحيثية، فما يعطيه ظاهر كلامه من أن اعتبار قيد الحيثية يوجب مساعدة لفظ الحد للقيود المذكورة ممّا لا وقع له. كما لا وقع لقوله: «ومعه يبطل... إلى آخره» فقد اتضح بما ذكرنا كله متانة كلام المحقق الطوسي رحمه الله، وكذا صحة كلام المحقق القمي رحمه الله، ومن اعترض عليهما غفل عن مرادهما، وبذلك ظهر أن لا حاجة في تصحيح رسوم الدلالات إلى اعتبار قيد الحيثية التي زعم الأواخر عدم صحتها إلّا بها. وممّن أصر على ذلك صاحب الفصول رحمه الله، وقد صدر عنه في هذا المقام أيضاً كلمات عجيبة لا بأس بالتعرض لها بعد توضيح أمرين:

أحدهما: أن الدلالة قد مر أنها صفة اقتضائية في اللفظ تتعلق بتمام المعنى ابتداء، وبجزئه ولازمه تبعاً، وأنها جهة واحدة بسيطة، إذا لوحظ تعلقها بتمام المعنى سميت مطابقة، وباعتبار تعلقها بجزئه تضمناً، وبالخارج اللازم التزاماً، فجهة التمييز بين الدلالات الثلاث إنما هي باعتبار المحل، وتعدّدها أيضاً إنما هو بالاعتبار المذكور، نظير تعدّد العلم باعتبار تعدّد المعلوم، لا أن هناك اقتضاءات ثلاث منضدة بعضها فوق بعض، وقد تقدم تفصيل ذلك، فراجع. فالغرض أن لا تمييز بين الدلالات إلّا بتمييز محالّها.

الثاني: أن قيد الحيثية لا يحتاج إليه في المتمائزين في الوجود والصدق، وإنما يحتاج إليه لتمييز الجهتين المتغائرتين في المتحد صدقاً، فحينئذٍ نقول: المتداول في أَلسِنة مهرة الفن تقرير الإشكال المعروف على حدود الدلالات، بأن اللفظ المشترك بين المعنى وجزئه يدُل على الجزء باعتبارين، فيتحد[1] المطابقة والتضمن في الصدق، وإن تغايرا اعتباراً في ظرف التحليل،

(١) كذا في الأصل، والصحيح (فتتحد).

فينطبق حد أحدهما على الآخر، فمنهم من أخذ قيد الحيثية حتى يميز بين الجهتين المتحدتين في الصدق.

وأجاب عن ذلك المحقق الطوسي بما يرجع محصله إلى منع الاتحاد في الصدق، ومع التغائر في الصدق والتمائز في الوجود لا حاجة إلى قيد الحيثية، ولما لم يتصور بعضهم حقيقة الدلالة، ولا عرف حقيقة أقسامها، ولا ميّز بين المعنى والموضوع له، وزعم أن المطابقة عبارة عن خطور تمام الموضوع له، والتضمن عبارة عن خطور جزئه، والالتزام عن خطور لازمه، فصور في نفسه أن الإشكال المعروف عبارة عن اللفظ المشترك بين الكُلّ والجزء، إذا استعمل في الجزء مثلاً، فلا إشكال في كون دلالته عليه مطابقة، ولو على القول بتبعية الدلالة للإرادة، ومع ذلك يصدق عليه تعريف التضمن؛ لكونها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له أيضاً، ولو باعتبار وضع آخر للكُلّ، ولا ينفع في دفع هذا الإشكال كون الدلالة تابعة للإرادة، فلابُد من قيد الحيثية.

وفيه -مضافاً إلى ما تقدم في إبطال هذا التقرير بما لا مزيد عليه- أن الإشكال على هذا التقدير لا يندفع بقيد الحيثية أيضاً؛ إذ يصدق في المثال المذكور على الدلالة المتحيثة بكونها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له أنها متحيثة أيضاً بكونها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له بوضع آخر، وصاحب الفصول رحمه الله لما رأى أن الإشكال لا يندفع بقيد الحيثية التجأ إلى جعل الحيثية تعليلية، زعماً منه أنه يفيد له نفعاً، قال رحمه الله تعالى: هي -أي الدلالة- تنقسم إلى أقسام ثلاثة؛ لأن دلالة اللفظ إما أن تكون على تمام ما وضع له أو لا، والثانية إما أن تكون على جزئه أو لا»[1].

قلت: فيه

أولا: خروج المجازات، وقد عرفت أن دلالتها أيضاً على تمام المعنى مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه التزام.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

وثانياً: إن ظاهر التقسيم فرض التضمن حيث لا يكون للفظ دلالة على تمام الموضوع له، ومن البديهي أن التضمن حينئذٍ غير معقول، كما أن ظاهره فرض الالتزام حيث لا يكون مطابقة، ولا تضمن. وكلاهما باطل؛ إذ فرض عدم الأول يوجب عدمه، وفرض عدم الثاني زايد غير لازم. ثم قال رحمه الله: «ويُسمى الأولى -إن كانت من حيث إن المدلول تمام الموضوع له- مطابقة، والثانية -إن كانت من حيث إنه جزؤه- تضمنية، والثالثة -إن كانت من حيث إنه خارج لازم له- التزامية، وحيث اعتبرنا في الحد قيد الحيثية التعليلية، وتركناها في التقسيم استقام الحد، وصار التقسيم عقلياً»[1].

قلت: محصله أن المطابقة عبارة عن الدلالة الناشئة عن تمام الموضوع له، والتضمن: عبارة عن الدلالة الناشئة عن جزء الموضوع له، والالتزام عن الناشئة عن اللازم، فلو فرض دلالة ناشئة عن اثنين، أو الجميع -كما في مثال النقض- كان خارجاً عن الحدود، فلا ينتقض أحدها بالآخر، ولا يخرج عن التقسيم؛ إذ كُلّ دلالة إما على تمام الموضوع له، أو على جزئه، أو لازمه، والمفروض لا يخلو من هذه الثلاثة، وهذا كما ترى من عجائب الكلمات؛ إذ فيه:

أولاً: أنه التزام بوجود دلالة ليست مطابقة، ولا تضمناً، ولا التزاماً، وهو غير معهود، ومخالف المتفق عليه، بل الضرورة قاضية بخلافه.

وثانياً: أن الرسوم الثلاثة تعريفات للأقسام الثلاثة الحاصلة من التقسيم، وإن لم تُسمّ بالأسماء الثلاثة، فإن التسمية بها أمر آخر، ومقتضى ما ذكره كون المعرَّف غير المعرِّف.

وثالثاً: أن إنكار كون مورد النقض والإشكال شيئاً من المطابقة، والتضمن، والالتزام فرار عجيب عن الإشكال لا جواب عنه.

ورابعاً: أنه غير دافع للإشكال بمجرده، بل يحتاج إلى قيد آخر، بأن يقال: المطابقة

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

هي الدلالة الناشئة عن تمام الموضوع له فقط لا غير، وكذا التضمن والالتزام، وإلا صدقت الرسوم على موارد النقض، وهو عين اختلاط بعضها ببعض، فكما أن اجتماع القيدين بناء على أخذ الحيثية تقييدية كان مضراً على ما صرح به، كذا اجتماع العلتين في مورد النقض. والحاصل: أنه لا فرق بين جعل الحيثية تعليلية، أو تقييدية أصلاً.

وخامساً: أن كون الحيثية تعليلية غير معقول؛ لما عرفت أن تميز الدلالات الثلاث إنما هو باعتبار المحل، والمراد من اتحادها بحسب الصدق والوجود في مورد النقض بزعم المُستشكل إنما هو اتحاد محلها كذلك، وإلا فنفس الدلالة قد عرفت أنها أمر وحداني بسيط، كون الأثر مستنداً إلى محله، والمحل عله له مع استحالته في نفسه، هو من الغرائب التي تُضحك الثكلى؛ إذ هو نظير أن يقال: المعلوم علة لعلم العالم به، فالحيثية في المقام لا يعقل أن تكون تقييدية؛ لما عرفت أن تميز الدلالات ليس إلّا بقيد تعلقها بالمحل.

ثم قال رحمه الله: «وإنما اعتبرنا الحيثية تعليلية لا تقييدية؛ إذ لا جدوى في اعتبارها؛ إذ يصدق على الدلالة المقيدة بكونها دلالة اللفظ على تمام [ما][1] وضع له أنها مقيدة أيضاً بكونها دلالة على جزئه أو لازمه، حيث يكون جزءًا، أو لازماً أيضاً»[2].

قلت: قد عرفت أنه لا فرق بين الاعتبارين في هذه الجهة.

ثم قال رحمه الله: «لكنها لا تستند إلى الجميع، بل إلى أحدها، أو المجموع»[3].

قلت: فيه أن الأثر عند اجتماع العلل يستند إلى الجميع، لا الواحد أو المجموع؛ إذ الأول ترجيح بلا مرجح، والثاني مستلزم لخروج كُلّاً منهما عن العلية المفروضة، وبعد خروجهما عنها، فاتصاف المجموع بالعلية يحتاج إلى دليل، وعلة هي مفقودة،

(١) ما بين المعقوفين غير موجودة في الأصل، وألحقتها من المصدر لأن المقام يقتضيها.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

(٣) المصدر نفسه.

مع أنه لو فرض وسلم كون المجموع من حيث المجموع علة و[1]واحدة لم يكن نافعاً لحاله.

ثم قال رحمه الله: «إلا إذا قلنا بأنها معرفات، فيجوز تواردها على محل واحد، أو أن العلل الحقيقية إذا تواردت صارت بمنزلة علة واحدة»[2].

قلت: لا وجه للترديد؛ إذ لا يراد بالمعرف إلّا سبب العلم، والمقام منه، ثم لا فرق بينه وبين العلل الحقيقية في هذه الجهة عند التوارد؛ إذ كما لا يعقل حصول قتلين مثلاً من توارد علتين له، كذا لا يعقل حصول علمين من توارد علتين للعلم.

وقال رحمه الله في حاشية له في هذا المقام: «والمراد أن دلالة واحدة لا تستند إلى علل عديدة، بل إما أن تستند إلى واحدة منها، إذا اتحدت أو المجموع الملتئم من اثنين منها، أو الثلاث إذا اجتمعت»[3].

قلت: قد عرفت ما فيه.

ثم قال رحمه الله: «لأن العلل متى اجتمعت صارت علة واحدة، فيخرج عن كونها عللاً متعدّدة»[4].

قلت: إنما تصير علة واحدة بالنسبة إلى الأثر، بمعنى: أنها لا تؤثر إلّا أثراً واحداً، لا أنها تصير علة واحدة، بمعنى خروج كُلّ منهما عن العلية، وصيرورته جزءا من العلة، فإنه واضح البطلان، فقوله: «فيخرج عن كونها عللاً متعدّدة فاسد»، مع أن ظاهر كلامه رحمه الله في المتن، والحاشية أن المستند إلى المجموع أيضاً داخل في الحدود، ولا ضير فيه، وهو عجيب؛ إذ هو ليس خصوص واحد منها بالضرورة، ولو صدق شيء منها عليه صدق الجميع، وعلى الثاني يلزم الانتقاض، وعلى الأول

(١) كذا في الأصل، وهي «الواو» زائدة.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

يجب التزامه بخروجه عن الحدود، كالمستند إلى الجميع.

ثم قال: «وأما إذا قلنا بأنها معرفات -أي علامات للمعاني- فيجوز أن يجتمع عديد منها على معلول واحد، فلا يصير علة واحدة، بل يبقى على صفة تعدّدها»[1].

قلت: فيه:

أولاً: ما عرفت أن المعرف سبب العلم، والمقام كذلك.

وثانياً: عدم الفرق بين المعرفات والعلل في الجهة التي ترتبط بالمقام.

وثالثاً: إن قوله رحمه الله أي علامات للمعاني، يرجع محصله إلى أن المعنى علامة للمعنى -أي سبب للعلم بالمعنى- وهو ما سبق من استحالة كون المحل سبباً للأثر المتعلق به.

ثم قال رحمه الله: «ولك أن تقول: العلامات علل إعدادية للعلم بالشيء، فلا يجوز أن يستند العلم إلّا إلى واحدة منها، أو المجموع»[2].

قلت: ما ذكره من كون العلائم علل العلم صحيح، إلّا أن جعلها إعدادية فاسد، كفساد جعل استناده إلى الواحدة، أو المجموع.

ثم قال، في المتن: «فلنلتزم حينئذٍ بخروج مثل هذه الدلالة عن الحدود الثلاثة، ولا بأس به مع دخولها في التقسيم»[3].

قلت: هذا تصريح منه بما قدمناه من التزامه بدلالة وراء المطابقة، والتضمن، والالتزام، وقد عرفت مفاسده.

ثم قال: «لأن الغرض تحديد الدلالات التي يقع الاستعمال بحسبها»[4].

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

وفيه، أولاً: ما تقدم من أن الدلالة فرع الاستعمال، فلا معنى لصحة الاستعمال بحسب الدلالة.

وثانياً: بعد الإغماض عن ذلك، فلا معنى لفرض دلالة لا يصح الاستعمال بحسبها.

وثالثاً: أن الدلالة على معتقده هي الخطور، وهو لا يرتبط بالاستعمال، ولا الاستعمال به، والغرض أيضاً ليس إلّا تعريف الدلالات من حيث هي دلالات، فدعوى أن غرضهم تعريف دلالة دون أُخرى مقطوعة الفساد، وبما ذكرنا يعلم ما في بقية كلامه، رفع الله تعالى في مقامه.

[تنبيهات]

وهنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأول: المشهور أن التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة، ولا ينفكان عنها، بخلاف المطابقة فإنها تنفك عنهما ولا تستلزمهما؛ لجواز بساطة المعنى، وعدم اللازم له، سيما إذا كان مدار الدلالة الالتزامية على اللزوم بالمعنى الأخص، وربما سبق إلى بعض الأوهام أنه إذا لم يعتبر اللزوم بالمعنى الأخص استلزمت المطابقة الالتزام دائماً؛ إذ ما من معنى إلّا وله لازم بهذا المعنى، فيثبت اللزوم وعدم الانفكاك بين المطابقة والالتزام من الطرفين، وهو فاسد؛ إذ المراد من عدم الانفكاك بين الدلالات هو اللزوم المستند إلى العلاقة، لا مجرد عدم الانفكاك، ولو من باب الاتفاق، ولا ريب أن اللزوم المستند إلى العلاقة غير متحقق إلّا من طرف واحد، كما هو المشهور -أعني استلزام التضمن، والالتزام المطابقة دون العكس- ويعلم الوجه فيه ممّا قدمناه في انقسام الدلالة إلى المطابقة، والتضمن، والالتزام، حيث بيّنا هناك أن الأخيرتين فرع الأولى، ومن شؤونها ببيان لا مزيد عليه.

ومن البيّن أن شؤون الشيء لا يعقل أن تنفك عن الشيء، وأما انفكاك المطابقة عنهما فلما عرفت أن نشأتها بهما كان مستنداً إلى كون المعنى ذا جزء ولازم، بمعنى أن

التضمن والالتزام ينتزعان من هاتين الجهتين، ومن البيّن أنه لا علة تقتضي كون كُلّ معنى ذا جزء ولازم، فلا لزوم من طرف المطابقة، وإن فرض عدم وجدان معنى في الخارج بسيط أو لا لازم له، فإن ذلك على تقدير صحته وصدقه أمر اتفاقي غير مستند إلى علة، أو علاقة، وباب الاتفاق أجنبي عن باب اللزوم، والمتوهم خلط بينهما. فالصواب ما هو المشهور، وعليه إشكال معروف تداول إيراده في الكتب، وهو أن الفعل موضوع للحدث، والزمان، والنسبة إلى فاعل معين، فإذا ذكر مع فاعله دلّ على الأمور الثلاثة، وهو معناه المطابقي، وإذا لم يذكر معه دلّ على الحدث، والزمان دون النسبة؛ لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها، فيتحقق التضمن بدون المطابقة.

وأضاف صاحب الفصول رحمه الله: «إن هذا الإشكال لا يختص بالفعل[١]، بل يجري في مثل الموصولات، إذا استعملت بدون الصلة؛ لأنها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها، فيمتنع تعقله بدون تعقلها، بل ولا بالتضمن[٢] بل يجري في الدلالة الالتزامية أيضاً[٣]، كدلالة ضرب بدون الفاعل على الإيلام»[٤].

والجواب: معلوم ممّا أُشير إليه سابقاً من أن للفعل وضعين: من حيث المادّة إسمي بإزاء نفس الحدث، ومن حيث الهيئة حرفي لبيان جهة استعمال المادّة، فهيئة الماضي وضعت لتكون علامة على أن المادّة في الكلام في محل التحقق، وأن استعمال المادّة واقع على هذا الوجه، وهيئة المضارع موضوعة لتكون علامة على أن المادّة في محل اتصاف الفاعل بإيجادها، وأن استعمالها واقع في الكلام على هذا الوجه،

---

(١) في المصدر العبارة هكذا: «وهذا الإشكال وإن أورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية، لكنه لا يختص به».

(٢) في المصدر بدل: (ولا بالتضمن)، (ولا بها).

(٣) في المصدر: (أيضاً كذلك).

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١٩.

والفرق بين هيئة الماضي والمضارع -على ما يأتي تفصيله في محله، وسبق[1] الإشارة إليه إجمالاً- أن الأولى وضعت لبيان مجرد تحقق الحدث، وحدوثه، وخروجه من القوة إلى الفعل، والثانية لبيان اتصاف الفاعل بإحداثه، فالحركة من القوة إلى الفعل أمر ربطي، له طرفان أحدهما في جانب الحدث، والآخر في جانب الفاعل، والنظر في وضع هيئة الماضي إلى جانب الحدث، وفي وضع هيئة المضارع إلى جانب الفاعل، ولا ريب أن فعلية الفعل ليست إلّا بالهيئة؛ إذ المادّة اسم كساير الأسماء لها معنى مستقل بوضع مستقل، وهو الحدث، والهيئة لم توضع إلّا لنفس النسبة، غاية الأمر أنه في الماضي على نحو، وهو تحقق الحدث، وفي المضارع على نحو آخر، وهو اتصاف الشخص بتحقق الحدث منه، وليس السبق، واللحوق داخلين في مفهوم الماضي، والمضارع، فضلاً عن دخول الزمان السابق،أو الآتي في مدلولها، ألا ترى أن (سبق، يسبق) لا يعقل أن يدل على سبق الحدث، أو لحوقه، (ودام، يدوم) لا يعقل أن يدل على الزمان السابق، أو الآتي، وكذا (علم الله، ويعلم الله)، فالفعل الذي هو عبارة في الحقيقة عن الهيئة لا يُدل إلّا على النسبة، وليس معناه مركباً عن[2] أمور ثلاثة -كما زعموه- ولا ريب أن النسبة لا تتقوم إلاّ بالطرفين وبهما ينعقد الكلام، والهيئة إنما هو الرابط بينهما، ومحقق التركيب، وقد بيّنا أن المفرد خال عن الدلالة، وإنما الدلالة بعد التركيب، فإذا قيل: (ضرب)، بدون الفاعل لم يكن دالاً على شيء، حتى يتحقق هناك تضمن بدون المطابقة، مع أن الفعل قد عرفت أن لا جزء لمعناه، وأن مدلوله نفس النسبة، والزمان خارج عن مدلوله، والحدث مدلول المادّة بوضع إسمي مستقل لا ربط له بالهيئة التي بها قوام الفعلية، فإذا لم يعقل في الفرض دلالة (ضرب) على النسبة لفقدان أحد طرفيها -كما هو مبنى الإشكال- كان هو التزاماً بعراء الفعل، وهو الهيئة عن الدلالة رأساً، فالمستشكل معترف بعدم الإشكال من حيث لا يشعر.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (سبقت).

(٢) كذا في الأصل، والأولى (من).

فالحاصل: أن مدلول الفعل ليس مركباً عن[1] أجزاء، حتى يتصور فيه التضمن، ولو سلم كونه مركباً عن[2] الأمور الثلاثة المتقدمة، فلفظ ﴿ضرب﴾ كلفظ ﴿ضارب﴾ مفرد، والمفرد لا يدل على شيء على ما تقدم. ومنه يعلم حال ما أضافه صاحب الفصول رحمه الله أيضاً، فالإشكال واهٍ جداً، وأوهن منه الأجوبة التي ذكروها:

منها: أن الانتقال من اللفظ إلى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع، وأُخرى من حيث كونه مقصود اللافظ، والدلالة هي الانتقال بالاعتبار الثاني دون الأول، والموجود في الفرض هو الانتقال بالاعتبار الأول، دون الثاني، ووجوه الوهن فيه واضحة، إلّا أن يرجع إلى ما حققناه من تبعية الدلالة للإرادة، وكونها عبارة عن العلم بالمراد، والمفرد لا يُعقل أن يفيد العلم بالمراد، ولا يتحقق فيه الدلالة، والموجود في الفرض هو الخطور الناشئ من العلم بالوضع، وهو غير الدلالة، فيسقط حينئذٍ ما أورد عليه صاحب الفصول رحمه الله.

ومنها: أن الدلالة هي انفهام المعنى من اللفظ عند إطلاقه الصحيح، وهو مفقود في الفرض؛ لعدم صحة استعمال الفعل بدون الفاعل، وهو كما ترى، وأعجب منه ما أورد عليه صاحب الفصول رحمه الله.

ومنها: أن التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية، بل يكفي فيه المطابقة التقديرية، وهو من الخرافات، وعلى تقدير صحته أجنبي عن المقام، كما يتضح فيما بعد.

ومنها: أن الفعل لا يدل على النسبة، وإنما هي تستفاد من الهيئة التركيبية، كما في الجمل الإسمية، وفساده واضح؛ لرجوعه إلى إنكار معاني هيئات الأفعال، بل المشتقات، وإلى دعوى الوضع في الألفاظ المركبة، وكلاهما باطلان.

ومنها: أن للفعل معنى مطابقياً تفصيلياً، هو الحدث، والزمان، والنسبة إلى فاعل معين بحسب قصد المتكلم، ومعنى مطابقياً إجمالياً بحسب ملاحظة الواضع

---

(١) كذا في الأصل، والأولى ﴿من﴾.

(٢) كذا في الأصل، والأولى ﴿من﴾.

عند الوضع، وهو الحدث، والزمان، والنسبة إلى فاعل معين عند المستعملين، والفعل إنما يحتاج إلى ذكر الفاعل في الدلالة على معناه المطابقي بالاعتبار الأول، دون الثاني، والموجود في الفرض هو الدلالة عليه بالاعتبار الثاني دون الأول، ولعل مراده من الإجمال هو المعنى الكُلّي الملحوظ عند الوضع، ومن التفصيل هو خصوص ما وقع عليه الاستعمال بحسب إرادة المتكلم. وهذا الجواب إن أمكن إرجاعه بتكلف وتمحل إلى الأول مع التأويل المذكور فيه بأن يراد من الدلالة الأولى العلم بالمراد، ومن الثانية خطور الموضوع له، كان له وجه وصورة، وإلا فهو من سخايف الكلمات.

ومنها: ما جعله صاحب الفصول رحمه الله تحقيقاً في المقام ومرجعه إلى دعويين: إحداهما: جعل الدلالة عبارة عن الخطور. والثانية: أن تصور معاني الهيئات الذي هو الدلالة بزعمه، يتوقف على تصور متعلقها، ولو إجمالاً، لا على ذكرها تفصيلاً، وقد سبق نظيره منه في الحروف، وصرح به في طي هذا الجواب أيضاً، حيث ادعى أنها تدل على معانيها مجردة عن ذكر متعلقاتها، نظراً منه إلى أن تصور معانيها يتوقف على تصور متعلقها إجمالاً، وبالوجه لا على ذكره معه على وجه التفصيل، وبطلان كلتا الدعويين قد اتضح فيما سبق.

الثاني: قد تقدم أن التضمن، والالتزام فرعان للمطابقة؛ لأن الأول: عبارة عن انفهام الجزء بتبعية انفهام الكُلّ، والثاني: [عبارة][1] عن انفهام اللازم بتبعية انفهام الملزوم، بل قد عرفت أنهما عين المطابقة، وإنما ينفكان عنها في ظرف التحليل، وأن التغائر اعتباري محض، ومقتضى ذلك أن الاستعمال لم يقع إلّا في المعنى المطابقي، ولا يعقل أن ينفرد كُلّ من التضمن، والالتزام باستعمال مستقل وراء الاستعمال في المعنى المطابقي، ويلوح من غير واحد توهم أن التضمن عبارة عن استعمال اللفظ في الجزء مجازاً، والالتزام عبارة عن استعماله في اللازم كذلك، فالمطابقة عندهم: عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له، ولا مطابقة في المجازات عندهم، وهو سهو

(١) ما بين المعقوفين أضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

منشؤه عدم الإحاطة بكُنه الدلالات.

ومن هنا يعلم أن ما ذكره التفتازاني، وغيره، من أن التضمن، والالتزام يلزمهما المطابقة، ولو تقديراً ممّا لا معنى له؛ إذ المطابقة التقديرية، كما مثل لها بعض منهم، بما إذا اشتهر اللفظ في الجزء، أو اللازم، فالدلالة على الموضوع له، وإن لم يتحقق هاهنا بالفعل إلّا أنها واقعة تقديراً، بمعنى أن لهذه اللفظة معنى لو قصد من اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة، ممّا لا يتصور إلّا على هذا التوهم السخيف.

ومن العجيب أنهم يزعمون الدلالة هو[1] الخطور، ثم يشترطون في التضمن والالتزام استعمال اللفظ في الجزء، أو اللازم مجازاً، مع إن خطور الجزء أو اللازم لا يتوقف عليه.

وأعجب منه تقدير المطابقة، حيث يقدرونها، مع أن خطور المعنى الحقيقي من المجاز ممّا لا ينفك عنه أبداً، والخطور التقديري ممّا يُضحك الثكلى، ولو فرضوا في المثال المذكور غلبة الشهرة بحيث توجب هجر المعنى الأول لم يستلزم الاستعمال في المنقول إليه خطور المنقول منه، إلّا أنه كان منافياً لغرضهم؛ إذ يصير حينئذٍ في الجزء أو اللازم حقيقة، والحقيقة عندهم مطابقة، ويرون التضمن والالتزام استعمال اللفظ في الجزء أو اللازم مجازاً، فلابُد أن يكون مرادهم من الشهرة في المثال قرينة المجاز، كما يعطيه سياق تعبير الممثل لا البالغ حد الحقيقة، وحينئذٍ لا معنى لاستلزام التضمن، والالتزام المطابقة، وإلا لزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، والمجازي معاً، إلّا أن يُؤَوَل كلامهم على إرادة الاستلزام في استعمال آخر مغاير لهذا الاستعمال المجازي فيرجع مآل كلامهم إلى استلزام المجاز للحقيقة، أي توقفه عليها، فيكون جزئيّاً من جزئيّات مسألة توقف المجاز على الحقيقة، ويكون قولهم -ولو تقديراً- إشارة إلى ما هو التحقيق في تلك المسألة من عدم توقف المجاز على الحقيقة، بل على الوضع للمعنى الحقيقي.

فمحصل قولهم: إن التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة -ولو تقديراً- أن

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (هي).

استعمال اللفظ في الجزء أو اللازم مجاز -الذي هو التضمن- والالتزام عندهم يستلزم سبق الوضع للكُلّ، أو الملزوم، وإن لم يستعمل فيهما حتى بتحقق المطابقة والحقيقة فعلاً، بل يكفي أنه بعد الوضع لهما أنه بحيث متى استعمل فيهما كان حقيقة، ومطابقة، وهذا معنى استلزامهما المطابقة، ولو تقديراً.

هذا غاية ما أمكنني من التوجيه، ولكنه ليس بأولى من إبقاء كلامهم على ظاهره من الفساد.

الثالث: لا ريب أن التضمن، وهي دلالة اللفظ على جزء المعنى بتبعية دلالته على الكُلّ يدور مدار الجزئية والكُلّية بين الأمرين، وهي علاقة مخصوصة مرجعها إلى الاتحاد في الوجود، فإن الكُلّ عين أجزائه في ظرف الخارج، وإنما يغايران في ظرف التحليل والاعتبار، فإن مغايرة الكُلّ لأجزائه اعتبار محض، ومن المعلوم أن الجزئية والكُلّية، التي ينوط بها التضمن، هي الجهة الواقعية الثابتة للأمرين، سواء استشعر بها المتكلم، أو المخاطب، أو لم يستشعر، أو ليس للذهن، أو اعتقادهما مدخل في ذلك، فلم يتفوه أحد بأن التضمن يتوقف على الجزئية، أو الكُلّية الذهنية، أو الاعتقاديّة، فاللفظ الموضوع للكُلّ يدل على الجزء دلالة تضمنية، سواء كان المتخاطبان عالمين بذلك الجزء، وملتفتين إليه، أو لا.

وأما الالتزام: فقد اضطربت فيه كلمات الأعلام، فمنهم: من أناطها باللزوم الذهني[1]، ومنهم: من أناطها باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، أو الأعم، ومنهم: من ظاهره اتحاد هذين الأمرين، ومنهم: من أطلق، وظاهره كفاية مطلق اللزوم.

والصواب: أن الدلالة الالتزامية كالتضمنية، لا تتوقف إلّا على مجرد اللزوم الواقعي، سواء كان بيّنا أخص أو أعم، أو غير بين، ولا دخل للذهن أو الاعتقاد في ذلك، فاللفظ الموضوع أو المستعمل في الملزوم يدل بالالتزام على لازمه، سواء كان المتخاطبان عالمين باللزوم أو ملتفتين إليه أو لا، وسواء كان اللزوم بيّنا بالمعنيين في نظرهما أو نظر غيرهما، أو لا.

---

(١) انظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد:٩؛ والرسالة الشمسية: ٨٩.

بيان ذلك: أنك قد عرفت أن الدلالة صفة اقتضائيّة، وهي كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهذه الصفة إنما تعرض للفظ بعدالاستعمال، والاستعمال عبارة عن إعمال اللفظ في تفهيم المراد، وإعماله في ذلك عبارة عن ذكره، وإيجاده بقصد الإنباء عمّا في الضمير، والمراد عبارة عمّا في الضمير الذي أُريد إبرازه بالألفاظ، والمستعمل فيه اللفظ هو عين هذا المُراد، وقد تقدم أن المستعمل فيه لا يكون إلّا معنى مطابقيّاً، ولا يعقل أن يكون المعنى الالتزامي مستعملاً فيه اللفظ، وإلا خرج الالتزام عن التبعية للمطابقة، ولزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو المعنى المطابقي، والالتزامي، فاللفظ لا يستعمل إلّا في المعنى المطابقي، والمعنى المطابقي هو المستعمل فيه أبداً، وقد علمت أن المستعمل فيه هو عين المراد دائماً، فلوازم المعنى كما ليست ممّا استعمل فيه اللفظ، كذلك ليست ممّا أُريد تفهيمها بهذا اللفظ، وإلا ثبت مرادات متكثرة من اللفظ في استعمال واحد، وهو عين استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إذ المعنى والمراد متساوقان، فاللوازم لا تراد إلّا تبعاً، وليس معناه إلّا أنها توابع المراد، ومن هنا يعلم أن اللوازم ليست معاني حقيقية، وإنما هي معان تبعية، بمعنى أنها توابع المعنى، ومن المعلوم أن هذه التبعية أمر لا يحدث إلّا من مجرد اللزوم في نفس الأمر، وليس لوضوح اللزوم أو اعتقاد المتكلم والمخاطب به، أو التفاتها إليه مدخلية في ذلك، فإن اللزوم الذهني على ما هو ظاهره مقابل الخارجي، فلا يكون إلّا عبارة عن تصور اللزوم، أو اعتقاده، وهو ينفك عن الخارجي؛ ضرورة أن مجرد تصور شيء أو الاعتقاد به لا يلازم وجوده، وهو حين الانفكاك جهل باللزوم، وحين المصادفة علم به، فنفس اللزوم إذا لم يكن منشأ لحدوث تلك التبعية، فانكشافه، أو خفائه أولى بعدمه، كيف وهما أجنبيان عن ذلك بالمرة، فإناطة دلالة الالتزام باللزوم الذهني كإناطة دلالة التضمن بالجزئية الذهنية، نظير القول بكون وضع الألفاظ للأمور الذهنية من الخرافات وسخايف الكلمات؛ إذ مرجعها إلى إلغاء نفس الشيء، وجعل خياله معياراً، ورزين الفهم ومستقيم الشعور لا يلتزم بأمثال هذه الأمور.

وأما كون اللزوم بيّناً، فمعناه كون اللزوم واضحاً لا يحتاج إلى النظر، وكونه

بالمعنى الأخص عبارة عن كون الالتفات من الملزوم إلى اللازم مستغنياً عن ملاحظة اللزوم، وكونه بالمعنى الأعم عبارة عن كون اللزوم من الوضوح بحيث لا يحتاج التصديق والجزم به إلى أزيد من ملاحظة المتلازمين، وتصورهما، ومعناه كون اللزوم بديهياً لا يحتاج إلى النظر، والبرهان، وكلاهما مشتركان في هذه الجهة، إلّا أن الأول يختص بأن مجرد الالتفات إلى الملزوم يوجب الالتفات إلى اللازم من دون حاجة إلى ملاحظة اللزوم أيضاً، ومن المعلوم أن هذا اختلاف في درجات وضوح اللزوم وبداهته، ومرجعه إلى اختلاف مراتب الانكشاف والعلم المتعلق به، ومن المعلوم أن باختلاف هذا العلم لا يختلف حال تلك التبعية المتقدمة التي بيّنّا أنها المناط في اتصاف اللفظ بالدلالة على لازم معناه، فاشتراط دلالة الالتزام باللزوم الذهني، أو البيّن، كما صدر عن بعض، لا يستقيم إلّا بأحد أمور ثلاثة دعتهم إلى هذا الاشتراط، وكلها باطلة:

أحدها: توهم كون الدلالة هو[1] الخطور. فدلالة الالتزام عند هذا المتوهم هو[2] خطور اللازم من لفظ الملزوم عند استعماله بواسطة خطور الملزوم، وهذا لا يتم إلّا إذا كان اللزوم ذهنياً، أو بينّا، وقد تقدم فساد هذا المبنى مع أنه لا يستقيم في البيّن بالمعنى الأعم؛ إذ خطور الملزوم فيه لا يستلزم خطور اللازم، فلابُد أن يلتزم بأن اللفظ لا يدل على لازمه البيّن بالمعنى الأعم أيضاً، مع أن اللزوم الذهني بناء على إرادة الاعتقاد منه قد يقع مغفولاً عنه؛ إذ العلم بالشيء يجامع الغفلة عنه، ومع الغفلة لا يعقل الخطور، إلّا أن يريد باللزوم الذهني كونه حاضراً فيه، فيكون شططاً من الكلام، مع أنه لم يعلم أن المراد به ذهن المتكلم، أو السامع، أو كليهما معاً.

ثانيها: توهم تبعية الدلالة على القصد والإرادة، فاللزوم لو لم يكن بينّا، أو حاضراً في الذهن لم يعلم إرادة المتكلم للازم مدلول اللفظ.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (هي).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (هي).

وفيه: ما عرفت من أن القصد والإرادة المستقلة بالنسبة إلى اللازم وراء إرادة الملزوم في الدلالة الالتزامية مستحيل.

وثالثها: أنه لو لا الشعور والالتفات إلى اللازم لم يتحقق من العلم باللفظ العلم بذلك.

ومرجع ذلك إلى توهم كون الدلالة هي إفادة العلم فعلاً، وضعفه ظاهر لما مر مراراً أن الدلالة هي اقتضاء إفادة العلم لا فعليتها؛ ولذا ذكرنا أن الدليل والدال هو نفس الأوسط، وترتيب المقدمتين لاكتساب العلم الفعلي لا لدلالة الأوسط، فالملزوم دليل ودال على اللازم، وإن لم يوجد في الدنيا أحد، ووجد ولم يعلم بوجود الملزوم الذي هو الصغرى، ولا بوجود الملازمة بينهما الذي هو[1] الكبرى، وحيث صح اتصاف الملزوم بالدلالة على لازمه، وإن لم يعلم باللزوم أحد نظراً إلى أنها صفة اقتضائية، وصح اتصاف اللفظ بعد الاستعمال بالدلالة على الملزوم، التي هي الدلالة المطابقيّة، كان اللفظ متصفاً بالدلالة على الأمرين ابتداءً بالنسبة إلى أحدهما، وتبعاً بالنسبة إلى الآخر، وأن لم يعلم بالملازمة ولم يستشعر بها أحد حتى المتكلم، والمخاطب. فالمتوهم خلط بين إفادة العلم اقتضاءً، وبين إفادته فعلاً، والدلالة إنما هو[2] الأول، والعلم بالملازمة معتبر في الثاني، فاللفظ الدال على شيء دليل على جميع ما كان لازماً في نفس الأمر لذلك الشيء، سواء علم المتخاطبان بتلك اللوازم، أو لم يعلما بها، وسواء كان اللزوم بينه وبينها بيّنًا، أو غير بيّن، ألا ترى أن قول القائل: (نام زيد)، كما يدل على ثبوت النوم له بالمطابقة، كذا يدل على ثبوت لوازم النوم له بالالتزام من انطباق عينيه، وسقوط سامعته عن السماع، وانخماد حواسه، واسترخاء مفاصله، واسترسال قواه الماسكة، واستراحة الآلات الشاغلة في البدن عن شغلها، والقوى الفاعلة عن فعلها، إلى غير ذلك من لوازم النوم، فإن الإخبار عن النوم إخبار عن هذه الأمور تبعاً والتزاماً، ولا يتوقف كون الكلام

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (التي هي).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (هي).

المذكور دالاً على هذه الأمور على كون المتكلم شاعراً بها، أو عالماً باستلزام النوم لها، أو كون المخاطب كذلك، نعم استنباط المخاطب، واستفادته هذه الأمور من ذلك الخبر، والكلام، وحصول العلم بها له منه فعلاً يتوقف على علمه باللزوم، ومن المعلوم أن عدم استفادة شيء من الدليل لا يوجب سقوط الدليل عن الدلالة عليه. وبما ذكرنا يعلم وجه الضعف في الكلمات المتعلقة بهذا المقام الصادرة عن الفاضل القمي رحمه الله، وغيره.

فصل

في تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب

ينقسم اللفظ إلى مفرد، ومركب، وليس هذا الانقسام بملاحظة اللفظ في حد نفسه؛ إذ المقسم هو اللفظ الموضوع، وهي كلها مركبة لا أقل من المادّة والهيئة، حتى الحروف الواحدة كـ (لام التعريف)، فإنها نفس اللام الساكنة، والهمزة تزاد لتعدد النطق، وليست جزء الكلمة، فالموضوع للإشارة هي اللام مع سكونها؛ ولذا لا تدل مع الاخلال بالسكون، كما لو فتحت، أو كسرت. وتوهم أن السكون عبارة عن عدم الحركة والعدم، لا يعقل أن يقع هيئة لشيء، واضح الفساد؛ ضرورة اختلاف هيئة اللام الساكنة مع هيئة المفتوحة، أو المكسورة، أو المضمومة.

ولو سلم كون السكون عبارة عن عدم الحركة، فلا مانع من كون الهيئة أمراً وجودياً منتزعاً من العدم، كما أن هيئة (ضرب) مغايرة لهيئة (ضارب)، مع أن منشأ الاختلاف وجود الألف وعدمه، فينتزع من وجوده هيئة، ومن عدمه أُخرى. وتوهم أن التركب من المادّة والهيئة غير متصور مرجعه إلى إنكار التركب من الهيولى، والصورة، وهو بديهي الفساد؛ إذ ليس التركيب إلاعروض وحدة -ولو اعتبارية- باعتبارهما، فالألفاظ الموضوعة كلها بلحاظ أنفسها مركبات، ولو كان حرفاً واحداً، وإنما الانقسام إلى الإفراد والتركيب بلحاظ المعنى الموضوع له.

فاعلم أن اللفظ يتصف تارة: بالإفراد في مقابل التثنية، والجمع، وأُخرى:

به في مقابل الكلام التام، وثالثة: في مقابل التركيب، ومحل الكلام هو الأخير، والأصل في هذا التقسيم أهل الميزان، وتبعهم الأصوليون، فعرّفوا المفرد تارة: «بما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه»[1]، وأُخرى «بما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى»[2]، «وبما لا يراد بجزء لفظه الدلالة على جزء المعنى»[3]، ومفاد الكُلّ متقارب، وليس أخذ القصد والإرادة في الأخيرين لصيانة الحد عن الانتقاض بالأعلام المركبة، كالحيوان الناطق علماً لإنسان كما توهمه صاحب الفصول[4]، زعماً منه أنه يصدق عليه عند إطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي، أن جزء لفظه يدل على جزء معناه العلمي، لكن تلك الدلالة غير مقصودة، ولا مرادة في ذلك الإطلاق، وفساد هذا الزعم معلوم ممّا تقدم؛ إذ ليس في الإطلاق المذكور دلالة لجزئي اللفظ على جزئي المعنى، ولا يعقل الدلالة بدون الإرادة، بل ليس الغرض من أحدهما إلّا بيان الواقع لا الاحتراز.

وربما يورد على الحد المذكور بكلام النائم والساهي. وجوابه: أن الإفراد والتركيب يعرضان اللفظ باعتبار الوضع للمعنى قبل الدلالة والاستعمال، فالمراد بالدلالة وقصدها في الحد صلوحه لأن يدُلّ، أو لأن يقصد به الدلالة، لا الدلالة الفعلية المتفرعة على الاستعمال، والصلوح في مورد النقض موجود، فلا انتقاض. وعرّفه الحاجبي: «بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه»[5]، أي في ذلك الوضع ومرجعه إلى ما ذكرنا.

وربما يورد على جميع هذه الحدود بأنه يلزم أن يكون (ضارب)، و(مخرج) مركباً لدلالة كُلّ من المادّة، والهيئة على جزء من المعنى، ولا يعدان إلّا مفرداً.

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٢؛ وشرح الرضي على الكافية١: ٢٢.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢١.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) انظر: المصدر نفسه:٢٢.

وضعفه ظاهر؛ إذ يجب فيهما الالتزام بالموجب، وعدهما مفرداً،إنما هو في مقابل الجملة، والكلام، لا المركب.

وربما يورد النقض بالتأكيد اللفظي، إذا أُخذ مع مؤكده؛ إذ لا يدل كُلّ منهما على جزء المعنى، بل تمامه.

ويندفع: بأنه تكرير لا تركيب، ولو سلم، فنمنع إلّا كون تركب معنييها بصورة تركب لفظيهما، وكون أصل ذات المعنى شيئاً واحداً لا يضر بتعدده باعتبار كونه معنى ومراداً منهما، فإن حصل بتعدد ذكر اللفظ الواحد تركب في جانب اللفظ ينحل إلى جزأين حصل بتعدد إرادة المعنى الواحد أيضاً تركب في جانب المعنى ينحل إلى جزأين، فيدل كُلّ جزء من جانب اللفظ على جزء جانب المعنى.

هذا ولصاحب الفصول رحمه الله كلمات ضعيفة تتعلق بهذين النقضين، معلومة الفساد ممّا ذكرنا.

هذا مصطلح أهل الميزان، وأما اصطلاح النحويين: فيسمون الكلمة الواحدة مفرداً، والكلمتين فما زاد مركباً، فـ(عبد الله) علماً مفرداً عند أهل الميزان، ومركب عند النحاة، ومضافاً مركب عند الفريقين.



فصل

في أن ذكر اللفظ لإرادته نفسه ليس من الاستعمال في شيء

قد يذكر اللفظ لإراءة معناه ليحكم عليه أو به كما هو الغالب في الكلمات، فاللفظ حينئذٍ مستعمل في معناه حقيقة أو مجازاً ودال عليه، وقد يذكر لإراءة نفسه ليحكم عليه أو به نفسه، لا لغير ذلك وهو على أنحاء؛ إذ الغرض إما يتعلق بإيجاد نوعه وإراءته للحكم على النوع مطلقاً، مثل أن يقال: (ضرب فعل ماض)، و(زيد اسم)، وإما أن يتعلق بإيجاد النوع وإراءته مقيداً للحكم عليه كذلك مثل أن يقال: (زيد في (ضرب زيد) فاعل)، وإما أن يتعلق بإراءة شخص اللفظ من دون نظر إلى نوعه مطلقاً، أو مقيداً، فالصواب أن اللفظ حينئذٍ غير مستعمل في شيء، ولا دال على شيء، فلا يكون حقيقة، ولا مجازاً؛ لأنهما فرعان للاستعمال المنفي في المقام؛ وذلك لما تقرر في ما سبق أن استعمال اللفظ عبارة عن إعماله في تفهيم المراد، وإفادة المعنى وبه يتحقق[1] الدلالة، فالاستعمال لا يتقوم إلاّ بأمرين، المستعمل والمستعمل فيه، وكذا الدلالة لا تتحقق إلّا بأمرين الدال، والمدلول، فلا يتحققان في المقام لاستحالة كون الشيء مستعملاً في نفسه، أو دالاً على نفسه.

بيان ذلك: أن الاحتياج إلى الكاشف إنما هو فيما لا حضور له، أو لا سبيل إلى إحضاره حقيقة عند المخاطب في مقام المحاورة، فإن أغلب المعاني، والمفاهيم ليست

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

قابلة للإيجاد في الخارج والإحضار الحقيقي، وما هو قابل لا يدخل في الأغلب تحت قدرة المتكلم، وما دخل خارج عن قدرته حين التكلم غالباً، وما يقدر عليه حين التكلم لا يتمكن منه إلّا بعد عسر ومؤنة، وكلفة شديدة، كما هو واضح، ومن المعلوم أن إعلام شيء لشخص لا يعقل إلّا بواحد من طرق حسّه، إما بإحساسه نفس ذلك الشيء، أو ما ينوب منابه في الإحساس، وحيث عرفت أن جعل الأشياء والمفاهيم بأنفسها وذواتها بحيث يحسها الذي قصد تفهيمه من المحالات قضت الحكمة بانجعال[1] أمور ميسورة الإحساس منـزلة منزلتها في ذلك ليتوصل في إحضار ما ليس بمدرك، ولا ممكن الإحضار بالذات إلى ما هو مُمكن الإحضار، والإحساس بالذات، ولما كان الأسهل مؤنة في الإيجاد، والأضبط وقوعاً في حس من قصد إحساسه الأصوات، والألفاظ تعينت لذلك بالطبع، فإيجاد الألفاظ في مقام التفهيم، وإبراز المقاصد بمنـزلة إيجاد تلك الأشياء، والمفاهيم بأنفسها فكأنّ الألفاظ، وجودات لفظية لها؛ ولذا لا نظر إلى ألفاظ المتكلم من حيث هي، بل النظر إلى مؤدياتها وإنما الألفاظ قنطرات، ومرايا إليها، وهذا ما أردنا من قيامها مقامها في الإحضار، والإحساس، واستعمالها ليس إلّا إقامتها في هذا الموقع في مقام العمل -أي التفهيم- ومن ذلك أيضاً تنبعث الدلالة، ولا ريب أن ذلك فرع التنـزيل المذكور، والحاجة إلى التنزيل، والأمر المُنـزّل إنما هو حيث لا تمكنّ من نفس المنـزل عليه، ومن البديهي أن نفس الألفاظ أمور مُمكنة الايجاد، والإحساس بذواتها أسهل وأضبط ما يكون؛ ولذا لم يوضع إزاءَها شيء؛ إذ لو وضع كان أما من جنسها، أو لا، والأول لغو، والثاني تكلف بالأثقل العسر في مقام التسهيل، وكلاهما خلاف الحكمة، أو مستحيل، لإدائه إلى التسلسل، فحيث كان الغرض الحمل، والحكم على الألفاظ بشيء، وقصد تفهيمه للغير فيوجد المتكلم حينئذٍ نفس اللفظ في الخارج ليحسه المخاطب ثم يحمل عليه ما قصده من الحكم، كما في الأمثلة المتقدمة، ومن الواضح أن مثل ذلك ليس من الدلالة والاستعمال في شيء، لاستحالة دلالة الشيء على نفسه، وكونه مستعملاً فيه، فإذا فقد الدلالة

---

(١) كذا في الأصل.

والاستعمال لم يكن محلاً للحقيقة والمجاز، فما مثل قولك: ﴿ضرب فعل﴾، إلّا كمثل أن تضع شيئاً في الارض أو تفعل فعلاً ليراهما من حضر عندك ثم تحمل عليهما شيئاً، فإن كان في ذلك دلالة شيء على شيء، أو استعمال شيء في شيء، أو حقيقة، أو مجاز جرى مثلها في مثل قولك ﴿ضرب فعل﴾، وإلا فلا.

نعم، لابُد في تشخيص كون إيجاد اللفظ لإراءَة معناه، أو لإراءة نفسه، وعلى الثاني كون الغرض إراءة نوع اللفظ مطلقاً، أو مقيداً، أو إراءة شخصه أن يفهم ذلك من القرائن المقامية، أو المقالية، ومن المعلوم أن ليس ذلك من دلالة اللفظ بمعونة القرائن في شيء، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يُعلم ضعف ما رامه الناس، حيث توهموا في الأمثلة المتقدمة كون اللفظ مستعملاً في نوعه، أو في فرد مثله، واثبتوا الدلالة، ثم اختلفوا في أنها بالوضع والحقيقة، أو المجاز.

فاختار التفتازاني أنها لم تنشأ من وضع قصدي حتى يلزم الاشتراك في جميع الألفاظ، بل إنها نشأت عن الاتفاق والاصطلاح.

وأورد عليه صاحب الفصول رحمه الله بما هو في غاية الجودة، واستدل على عدم كونها بالوضع، ولا بالعقل، ولا بالطبع بما هو صحيح متين[1]، واختار هو رحمه الله بأنها دلالة ناشئة عن المناسبة الصورية بمعونة القرائن المقالية أو الحالية[2].

وضعفه ظهر ممّا حققناه، كضعف ما ذكر من أن في صحة استعماله في شخصه من دون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية اللفظية من جزأين فإن فيه:

أولاً: ما عرفت من استحالة الاستعمال سواء كان في شخصه، أو نوعه.

وثانياً: أن لزوم اتحاد الدال والمدلول فرع الدلالة، وقد عرفت عدمها، وتركب

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

القضية من جزأين فاسد؛ إذ لو أراد من القضية اللفظية ما يكون في اللفظ كاشف عن كُلّ من موضوع القضية ومحموله والنسبة بينهما، فنمنع القضية اللفظية بهذا المعنى في المقام، كمنع لزوم كون القضية كذلك دائماً، وإن أراد منها كون القضية مؤلفة من اللفظية كيف اتفق ولو بأن يكون موضوعها أو محمولها نفس اللفظ الموجود فيها لا كون اللفظ الموجود فيها كاشفاً عن موضوعها أو محمولها، فنمنع تركبها من جزأين في المقام، كما هو واضح.

فصل

في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز

ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى حقيقة ومجاز، والحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له من حيث هو كذلك، والمجاز هو المستعمل في مناسب الموضوع له من حيث هو كذلك.

وشرح الحدين صحة وسقماً معلوم ممّا مرّ في مطاوي الكلمات المتقدمة، فلا وجه للتطويل بالنقض والإبرام، وإنما المهم في هذا الفصل مباحث:

[المبحث الأول]

في تعيين الواضع للألفاظ

الأول: قد عرفت حقيقة الوضع، وإنما اختلفوا في تعيين الواضع، ومحل الكلام هو اللغات الأصلية لا الأعلام الموضوعة، فإن واضعها معلوم بالبداهة، فقيل: إن الواضع هو الله، وقيل: بإلهامه.

ونقل عن سليمان بن عباد: أن الوضع للمناسبة الذاتية[1]، وما يُحكى عنه: إن

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٢٣.

دلالة الألفاظ ذاتية[1] مرجعه إلى ذلك، أي كون وضعها وتعينها لمعانيها ذاتية، فتكون دلالتها أيضاً كذلك؛ لاستنادها إلى الوضع.

ولعل مرجع القولين الأولين أيضاً إلى مقالة سليمان؛ لوضوح أن الله تبارك وتعالى لم يضع الألفاظ لمعانيها بالمباشرة وإلا لأخبر عنه الأنبياء، ونُقل عنهم نقلاً شايعاً، كسائر ما أخبروا به من الأحكام، والآداب، والقصص، وغيرها، فليس[2] نسبته إلى الله في لسان هذا القائل إلّا كنسبة ساير الأمور إليه تعالى من نزول المطر، وهبوب الرياح، ونمو النباتات، وأمثال ذلك ممّا لا يحدث بمباشرة الناس بل بالأسباب العادية، والمقتضيات الطبعية الجارية على مقتضى الخلقة الإلهية، فإذا كان تعين الألفاظ لمعانيها بالطبع من جهة مناسبات ذاتية مودعة في طبايعها من الله تبارك وتعالى كان من هذا الباب، وهو عين مقالة سليمان، فغرض ذلك القائل أن الأوضاع ليست من مجعولات البشر، وإنما هو أمر حادث من جانب الله بأسبابه المقتضية له، وهي تلك المناسبات الذاتية.

وكذا من يقول: إنها بإلهام الله تعالى لا يُريد أن الإلهام بنفسه أحدث الوضع، فإنه لا معنى ولا محصل له، ولا أن نبيّاً من الأنبياء باشر الوضع بإلهام الله تعالى، فإن ذلك أيضاً يقضي بالنقل الشايع من ذلك النبي، بل غرصه أن الإلهام طريق الاطلاع عليه، وذلك لأن تلك المناسبات الكامنة في طباع الحروف، والألفاظ، وإن كانت مودعة في جبلّة الإنسان، وفطرته إلّا أنها أمور خفية لا يعلمها ولا يحيط بها إلّا علّام الغيوب، ولا طريق للبشر إليها إلّا الإلهام من الله تعالى.

ولعل هذا عين مقالة سليمان، إذ لم يدّعِ أزيد من مجرد استناد الوضع إلى المناسبات الذاتية، وأما حال تلك المناسبات، وكيفية تفاصيلها فلا تعرض لها فيما حكي عنه.

وكيف كان، فكون الوضع وتعين الألفاظ بإزاء المعاني لمناسبات كامنة في ذوات الحروف، والألفاظ ممّا يقضي به الاعتبار الصحيح، وما يقال من أن الواضع هو

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٣.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (فليست).

البشر بطلانه أوضح وأفحش من أن يذكر:

أما أولاً؛ فلأنه لو كان لنقل عنه نقلاً شايعاً، وقضت العادة بمعرفة ذلك الواضع بحيث لم يجهله أحد حتى يقع هذا النزاع في معرفته، وتعيينه.

وأما ثانياً؛ فلأنه لولا المناسبة الداعية إلى التعين لزم الترجيح بلا مرجّح.

وأما ثالثاً؛ فلأن الوضع يتوقف على تمييز المعنى عن جميع ما عداه تفصيلاً، وهو غير مقدور على البشر، فإن الإحاطة بالمعنى الواحد كذلك في الغالب غير ميسور[1] على الأغلب، فضلاً عن جميع المعاني، فإن الإحاطة بها تفصيلاً بحيث يتميز كُلّ منها عن الآخر تميزاً تفصيلياً يقصر دونها إدراك البشر، ولا يمكن لغير الله جلت قدرته، سيما على القول بعدم الترادف، والاشتراك في اللغة، كما هو الحق والصواب، ومن له خبرة بعلم اللغة يعرف ما ذكرنا حق المعرفة، فإن المتأمّل في العلم، والفهم، والكشف، والإدراك، والفقه، والمعرفة، واليقين، والذكاء، والذهن، والشعور، والالتفات، والإحساس، والبصيرة، والمهارة، والحذاقة، والخبرة، والاطلاع، والوقوف، والتعقل، والتفطن وغير ذلك من الألفاظ المتقاربة المعنى يشهد بأن الفرق بين معاني هذه الألفاظ بحيث يتميز بعضها عن بعض على وجه الكُلّية والتفصيل، والمعرفة بحدودها المائزة بعضها من بعض على الوجه الأتم الذي لا يبقى معه ارتياب واختلاط في مورد من الموارد، ممّا لا يمكن لغير الله تعالى، وهكذا الفرق والتميز بين معاني القسم، والقصم، والفصم[2]، والتجزية، والتبعيض، والكسر، والقطع، والفصل، والإبانة، والجزّ، والجذر، والحزّ، والحسم، والصرم، والحصد، والقدّ، والقطّ، والشق، والفتق، والفكّ، والفرق، والخرق، والقصف، والجذف، والجدف، والقصّ، والفضّ، والقضّ، والقرض، والفرض، والشرح،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «ميسورة».

(٢) في الأصل «الفسم» بالسين المهملة، وما اثبتناه هو الصحيح، لأن ما في الأصل لا معنى له خلاف «الفصم» الذي هو الكسر من غير بينونة. فأنه مناسب للمقام، حيث ان القصم هو الكسر مع الإبانة، انظر: لسان العرب١٢: ٤٣٥، و٤٥٤.

والقصب، والقضب، والغضب، والتبديد، والجذّ، والحذّ، وغير ذلك من الألفاظ التي تقرب معانيها من[1] معاني هذه الألفاظ، وهكذا الحال في ما عداها، فإن تعدادها تطويل، وما ذكرنا من المثالين يكفي في قياس البقية عليه.

وبعد التنبّه لما ذكرنا يُكشف انكشافاً قطعياً أن وضع اللغات خارج عن طوق البشر، ولا يمكن للإنسان الإحاطة بالجهات، والخصوصيات المأخوذة في معاني الألفاظ، ولا يعلم الناس إلّا بعد التعلم قليلاً من كثير على وجه الإجمال، ولو علمها إنسان على وجه التفصيل بحيث يعرف مواقعها لعارض القرآن، وأتى بأكثر من عشر سور مفتريات، وقد قال تعالى: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[2]، وليس ذلك إلاّ لقصورهم وعدم قدرتهم على الإحاطة بتلك الخصوصيات المأخوذة فيها حتى يعرفوا مواقع بعضها عن بعض، وإن كانت مودعة في جبلّتهم وفطرتهم، فإن فصاحة الكلام لا تدور إلّا مدار ذلك، وتختلف ضعفاً وشدة باختلاف القرب، والبعد عن الوقوع في مواقعها الحاوية لتلك الجهات والخصوصيات، فإنه كلما قرب منها ازداد فصاحة وملاحة، حتى إذا وقعت في عين مواقعها بلغت في الفصاحة والبلاغة مقام الإعجاز، كما في القرآن، وصار حسنه وملاحته من جهة القوة والكمال،كأنها انتقلت من مرحلة المعنوية إلى مرحلة الجسمية بحيث يحسها ويشاهدها كُل أحد، حتى العوام، والأجنبيين عن معرفة اللغات، كالنساء والصبيان، فإنهم يلتذون من سماع تلاوة القرآن التذاذاً بيِّناً، وهكذا كلما ازداد بعداً منها ازداد ركاكة وقباحة، حتى يلتحق بأصوات الحيوانات، أو الأغلاط، ألا ترى أن الإنسان والبشر إسمان لشيء واحد، ومع ذلك لو قلت أبو الإنسان، أو ابن الإنسان كان ركيكاً، بخلاف أبو البشر أو ابن البشر، وربما لا يحسن في بعض المقامات ابن البشر ويحسن ابن الإنسان، كمقام التوبيخ مثلاً، فإنك لو قلت ابن البشر لم فعلت كذا كان ركيكاً غير مناسب، بخلاف ما لو قلت ابن الإنسان لم فعلت كذا، كان مناسباً وحسناً،

(١) كلمة (من) غير واضحة في الأصل، ولعلها (عن).

(٢) سورة الإسراء: آية٨٨.

فنعلم من ذلك أن بين الإنسان والبشر فرقاً من حيث المعنى، وأن في كُلّ جهة وخصوصية مأخوذة بها يفارق الآخر، وإن لم نعرفها تفصيلاً وأوضح، من ذلك مثلاً الجِيد، والعنق، والرقبة أسماء لعضو مخصوص، ومن البديهي أن كون كُلّ واحد منها اسماً لذلك العضو باعتبار جهة وخصوصية لا توجد في الآخر، وإن لم نعرف هذه الخصوصية بحدودها المفصلة، فإنا نرى أن الجيد يناسب مقام الزينة، والحسن، كأن تقول: في جيدها قلايد من ذهب، أو لؤلؤ، ولا تقول في جيدها حبل، أو غل أو جامعة، إلّا إذا نزلتها منزلة الزينة تعريضاً مثلاً، كما في قوله تعالى: **﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾**[1]، وتقول مدّ عنقه، وضربت عنقه، ولا تقول ضربت جيده، وتقول اعتق رقبته، ولا تقول اعتق جيده، أو عنقه، وهكذا تمام الألفاظ، فإن الإحاطة بالخصوصيات والجهات المأخوذة فيها أجل وأرفع بمراحل عن مُنتهى إدراك الناس، وقصوى[2] إفهام البشر، ومع ذلك كيف يعقل أن يكون البشر هو الواضع لهذه الألفاظ لتلك المعاني؛ لأن الوضع من سنخ التعيين -كما تقدم- وتعيين الشيء للشيء فرع تمييز الطرفين والإحاطة بهما، وقد عرفت أنها فوق مقدور البشر، فإذ اتضح عدم كون الواضع هو الله تعالى، أو البشر بالمباشرة، تعين أن يكون تعين الألفاظ للمعاني لجهات كامنة في طبايع الحروف، والألفاظ مناسبة لجهات في جانب المعاني مقتضية لتعين كُلّ مناسب لمناسبه بالطبع، وذلك بحسب فطرة الناس المجبولة عليها، حيث إن تلك الجهات الكامنة في جانبي الألفاظ والمعاني مودعة في جبلّتهم وفطرتهم، وإن لم يتنبهوا عليها، أو استحالت معرفتهم بها -كما قدمنا- فالعلم بها كساير أسرار الحروف، وخواصها، وإن كان نظير علوم الغيب لا يعلمها كما هي إلّا عالم الغيب والخفيات، ولكن يُمكن التقريب على وجه يقع مورداً للتصديق على وجه الإجمال:

بأن منشأ الوضع والتعين ذلك؛ وذلك إن الطبيعة الحيوانية تدعو إلى أغراض مختلفة، ومقاصد شتى، والقدرة، والاختيار تبعثه إلى نيلها، وتحصيلها، فتحتاج إلى

(١) سورة المسد: آية٥.

(٢) كذا في الأصل.

آلات في الوصول إليها، فيتحرى بحسب فطرته، وجبلّته في كُلّ غرض آلة تناسبه بالنسبة إليه، مثلاً إذا أراد قطع مسافة قطعها بأرجله، ولا يجر نفسه على قفاه أو ظهره مثلاً جراً في الأرض، بل يمشي بأرجله مشياً عليها، فإن وفت بهذا الشأن رجلاه بسهولة، كالإنسان، اقتصر عليهما وإلا فعلى قوائمه الأربع، أو فصاعداً، وإذا لم يكن من ذوات الأرجل مشى على بطنه دون ظهره؛ لكونه أسهل وأنسب إليه منه، فليس تعين الرجلين للمشي في الإنسان، والقوائم الأربع في الانعام والبطون في الحيات بجعل جاعل، أو وضع واضع وضعها لهذه الجهة، ثم علم كُلّ قبيل ما يخصهم، وإنما نشأ هذا التعين من تناسب هذه الأعضاء بالذات لهذه الجهة في كُلّ صنف بحسبه، وإذا أراد بطشاً تحرى بحسب الفطرة، والجبلة ما يناسبه، كذات القرن قرنها، وذي الأسنان أسنانها، وبعضها يديها، أو رجليها، ومن البديهي أن تعين قرن ذات القرن للبطش بين بني نوعها تعين ذاتي طبيعي لتناسب ذاتي بينهما، وليس مستنداً إلى جعل جاعل عينه ووضعه له، ثم علّمه لها، وقد يتعلق غرضه لإفهام مقصوده إلى آخر من أبناء نوعه أو غيرها، وقد مرّ أن إعلام الشيء لآخر لا يعقل إلّا بواحد من طرق حواسه، فإن الانتقال إلى ضمير الغير لا يتحقق إلّا من إحساس أمر قابل للإحساس، فما في ضمير الإنسان أو الحيوان مثلاً لا يدخل إلى ضمير غيره إلّا من طرق حواسه، أما بإحساس نفس ذلك الشيء، أو ما ينوب منابه في الإحساس، وحيث إن من المحالات جعل نفس المفاهيم المرادة بذواتها بحيث يحسها الغير تعين بعض أمور ميسورة الإحساس للقيام مقامها في الحضور والإحساس، كبعض الأفعال، والحركات مثلاً، ليتوصل إلى إحضار ما ليس بمحسوس، ولا مُمكن الإحضار بالذات بما هو مُمكن الإحساس والإحضار ذاتاً، وذلك في إشارات الأخرس وحركاته أوضح ما يكون، فإن الغير بإحساس تلك الأفعال، والحركات منه ينتقل إلى مقصوده، وهو أيضاً إنما يوجد تلك الحركات آلات لإبراز ما في ضميره، فمن البديهي أن تعين تلك الأفعال والحركات لهذه الجهة ليس مستنداً إلى جعل جاعل ووضع واضع، بل إلى تناسب ذاتي بين تلك الحركات، والمرادات المنكشفة بها، ولا خصوصية للأخرس أيضاً في ذلك، فإن

تطبيق الشفتين ووضع اليد عليها حركة مناسبة للسكوت ذاتاً، وهكذا كُلّ فعل بالإضافة إلى ما بإزائه ممّا يناسبه، ولما كان الأسهل مؤنة من بين الأفعال بحسب الإيجاد والأضبط وقوعاً في حس من قصد تفهيمه الأصوات تقدمت على ساير الأفعال وتعينت لهذه الجهة طبعاً وبالذات، كما تشاهده في الحيوانات، حيث تظهر مقاصدها عند أبناء نوعها، وغيرها بأصوات مختلفة باختلاف الأمور التي قصدت إبرازها، ومن البديهي عدم كون ذالك منها مستنداً إلى وضع وتعيين من واضع، لا في أصل تعيين الصوت، ولا في تعيين كيفيته المخصوصة لنحو أو قسم خاص من مقصودها، بل هو تعين طبعي ذاتي لتناسب وتشابه ذاتي بينهما مودع في جبلتها وفطرتها بعثها على الجري بمقتضاها، وإن لم تكن شاعرة به أصلاً، فإن الفطريات تقع معمولة بها، وإن لم يتنبه بها ذووا الفطرة أصلاً، ألا ترى أن الطفل يرتضع ثدي أمه من دون تنبه ولا تعلم من أحد، ولو سمى واحد ذلك إلهاماً لم يكن به بأس، فأصوات الحيوانات عند إبراز ما في ضمايرها، بل جميع أفعالها وحركاتها الصادرة للتوصل إلى أغراضها، كُلّها من هذا الباب، وليس تعين كُلّ فعل لجهة إلّا لتناسب ذاتي طبعي فطري، وهكذا الإنسان في جميع أفعاله وحركاته الصادرة للتوصل إلى أغراضه، كتحريك رجليه للمشي، ومد يديه للتناول، وغير ذلك، فإن كُلّها فطريات وجبلّيات، وليس تعين كُلّ فعل لجهة بتعيين جاعل أو وضع واضع، وإنما هو تعيين ذاتي طبعي لتناسب بينهما بالطبع والذات.

وهكذا أفعاله الدالة على مراداته، كوضع يده على العين عند إفادة الامتنان، أو عقد الحاجبين وتشزير العينين عند إفادة الغضب، وغير ذلك، فإن لكُلّ ذلك تعيين ذاتي لتناسب ذاتي لا تعيين جعلي، كما هو بديهي، ولا فرق بينه وبين الحيوانات في هذه الجهة أصلاً، إلّا أن فطريات الإنسان أكمل وأتم لكمال ذاته وفطرته.

وبهذا البيان ظهر إجمالاً أن أصوات الإنسان عند إبراز ما في الضمائر، كأصوات الحيوانات عند إبراز ما في ضمائرها، وكسائر أفعاله في مقام التفهيم وغيرها، وأن كيفيات أصوات الإنسان التي هي الألفاظ ككيفيات أصوات الحيوانات، إلّا أن تلك أكمل وأتم من هذه، بمعنى أنها في الحقيقة كامل هذه وأتمها، فكما أن

هذه فطريات للحيوانات وتعيناتها طبعية لا جعليه لمناسبات ذاتية، كذلك ألفاظ الإنسان وضعها وتعينها للمعني طبعي لمناسبات ذاتية، وإن لم نعرف وجوه المناسبات على وجه التفصيل، أو استحال[1] معرفتها، فإن عدم إمكان معرفتها تفصيلاً لا ينافي العلم إجمالاً بكون وجه التعين والوضع ذلك، ولا يوجب الالتزام بأوضاع جعلية لها، كما أن عدم إمكان معرفة وجوه المناسبات التفصيلية في كيفيات أصوات الحيوانات لا يوجب الالتزام بالأوضاع الجعلية فيها، فإنا نعلم علما جزمياً أن لا وضع جعلي في أصوات الحيوانات، وإنما هو وضع وتعين ذاتي وطبعي ومستند إلى مناسبات ذاتية، ولا نعرف تلك المناسبات أبداً وأصلاً، فيكون الحال في كيفيات أصوات الإنسان أيضاً كذلك، بل هذه أولى لكمالها وسعتها، ولطفها، ودقتها، فيزداد خفاء، ويتعذر منالاً، ويستحيل إحاطة إلّا لعالم الغيب والخفيات، فمشاهدة بعض الموارد الواضحة يكفي في العلم بذلك على وجه الإجمال.

فالمقصود أن لكُلّ حرف جهات ذاتية كامنة فيه، كمناسبة الخاء للضجر، والدال والقاف للشدّة، سيما عند الاجتماع ومع التشديد، وهكذا غيرها ممّا لا يعلمها إلّا الله تعالى، فعند الاجتماع والتركيب على أنحاء متكثرة تتولد من اجتماع الجهات مناسبات بين كُلّ واحد من التراكيب، وبين معنى من المعاني، كتناسب «تفل» بعد تركيبه من التاء والفاء واللام بالترتيب المخصوص لمعناه، وهو ظاهر، كما أنه إذا تغير الترتيب وقلت: «فلت» زالت تلك المناسبة، وحدثت أُخرى بينه وبين معنى آخر، وكذا إذا زدت على الترتيب الأول شيئاً آخر، وقلت «أكتفل» مثلاً، وهكذا، وهذا في أسماء الأصوات أظهر ما يكون، فنعلم من ذلك أن الألفاظ كلها على هذا المنوال، وإن خفي علينا وجه التناسب في أغلبها.

وممّا ذكرنا يظهر للمتدبر أن ذلك لا يوجب استحالة الاشتراك؛ لأن الجهات الكامنة في الحروف ليست منحصرة في واحدة، فيجوز أن تناسب من جهة لمعنى، ومن أُخرى لآخر، كما أنه يندفع إشكال اختلاف أسامي المعنى الواحد باختلاف

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «استحالت».

اللغات.

وأما اندفاع ساير الإشكالات كقولهم: إن اعتبار المناسبة الذاتية يوجب عدم خفاء معنى لفظ لأحد، فأوضح من أن يبين لوضوح أن ذلك فرع الإحاطة بتلك الجهات ونتيجة العلم والمعرفة بها تفصيلاً، وقد عرفت أن ذلك لا يتيسر لغير العالم بالغيب والخفيات، وكون الوضع ذاتيّاً لا يتوقف على كون جهات التناسب بحيث يدركها كُلّ أحد؛ لما عرفت أنه بموجب الفطرة، والإنسان أعجز بمراتب عن الإحاطة بما انطوى في فطرته وجبلّته، كيف وفيه انطوى العالم الأكبر[1]، وما أوتي من العلم إلا قليلاً[2].

المبحث الثاني

في أن المجاز هل يتوقف على الوضع النوعي أو لا؟

قد اشتهر أن المجاز يتوقف على الوضع النوعي، فالأكثرون: قالوا بالترخيص في أنواع العلائق، وقال شرذمة غير معروفة: يجب الترخيص في آحادها، وهذا -مع كونه خلاف المتفق عليه بينهم- أمر مستحيل؛ إذ آحاد النوع من العلاقة غير متناهية تحدث في الأزمنة المتمادية زماناً بعد زمان، وانقضاء من أهل اللسان، فالإذن في واحد واحد أمر مستحيل، سيما إن أرادوا الآحاد الشخصية.

(١) إشارة لبيت الشعر المنسوب لأمير المؤمنين عليه السلام، وهو:

وتحسب أنك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر

(٢) إشارة إلى مضمون آية ٨٥ من سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

ونِعْمَ ما قاله صاحب الفصول رحمه الله: من أنه يلزمهم أن يكون[١] المجازات التي أحدثها فصحاء المتأخرين، وغيرهم ممّا لا يسع أحداً حصرها غلطاً، وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة، والصواب عدم الوضع في المجاز حتى في النوع.

بيان ذلك: أن الجماعة لا يريدون في المقام من الوضع معناه المصطلح، وهو تعين اللفظ لمعناه المجازي، كيف وهو مع كونه خلاف ظواهر كلماتهم أو صريحها في المقام، حيث يفسرونه بالرخصة في نوع العلاقة قد مرّ في تعريف الوضع إبطاله، وبيّنا هناك أن الوضع بهذا المعنى مقابل المجاز، وإنهم كيف اتعبوا أنفسهم في إخراج المجاز عن حد الوضع، فكيف يعقل وجوده في المجاز، بل أرادوا منه الترخيص والإذن من الواضع في الاستعمال المجازي، كما هو ظاهر كلماتهم أو صريحها، حيث يقولون: بتوقف صحة التجوز على إذن الواضع في نوع العلاقة، ويتشبثون في إثبات هذا الإذن باستقراء مورد الاستعمال فحيث انطبقت على علاقة ومناسبة في جهة وحدانية موجودة في الجميع، قالوا: إن ذلك يكشف عن أن واضع اللفظ أذن لهم، ورخصهم في استعماله من جهة هذه العلاقة الجامعة بين تلك الموارد، فهي المناط في إذن الواضع وجواز الاستعمال، فحكموا بالصحة حيث وجدت، وإن لم يرد فيه استعمال من أهل اللسان[٢].

وقال الفاضل القمي رحمه الله: إن استقراء موارد الاستعمال قد يكشف عن كون النوع مورد الإذن والترخيص، فيتعدى إلى جميع أصناف هذا النوع وأفراده، وقد يكشف عن كون صنف من أصناف هذا النوع مورداً له، فلا يجوز التعدي حينئذٍ عن هذا الصنف، فالأول يَطّرد في نوعه، والثاني في صنفه. ودفع بزعمه رحمه الله بذلك إشكالات واردة على علائق المجازات[٣].

هذا ملخص مقالة الجماعة، ومحصلها: أنه بعدم وجود العلاقة الموجبة المناسبة

---

(١) كذا في المصدر والاصل، والصحيح (تكون).

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤.

(٣) انظر: قوانين الاصول: ٦٤.

يتوقف[1] صحة الاستعمال على أذن الواضع في نوع العلاقة أو صنف من أصنافها، فيدور جواز الاستعمال مدار هذا الإذن لا مدار العلاقة، وإنما يدور مدارها الإذن، والتحقيق: دوران جواز الاستعمال مدار العلاقة وعدم الحاجة إلى الإذن المذكور.

وذلك إن وضع اللفظ للمعنى يحدث العلاقة والارتباط بينه وبين الموضوع له ابتداءً، وبالأصالة بينه وبين مناسبة ثانياً وبالتبع قهراً، أو هذا فرع تناسب المعنيين وهو المراد بالعلاقة، وإلا لم يحدث هذا الربط الثانوي التبعي، فإن ارتباط اللفظ مع المعنى المجازي إنما هو بتوسط المعنى الحقيقي وبتبعيته، فارتباطه به في الحقيقة من شؤون ارتباطه بالمعنى الحقيقي، ومنشأ هذا الارتباط ليس إلّا تناسب المعنيين، وجواز الاستعمال تابع لهذا الارتباط لا للإذن الجديد من الواضع، والدليل على هذه الدعوة أمور:

الأول: أنه لو كان تابعاً للإذن لدار مداره وجوداً وعدماً، وهو باطل؛ ضرورة أنه لو أذن الواضع في الاستعمال مع عدم المناسبة والارتباط المتقدم، كما لو أذن واضع لفظ ‹حاتم› باستعماله في الحجر والشجر مثلاً، أو واضع لفظ الأسد باستعماله في الغنم أو الحمام مثلاً، لم يصح الاستعمال قطعاً إلّا أن يكون وضعاً حقيقياً آخراً بالاشتراك، وهو خارج عن الفرض، وكذا لو منع عن الاستعمال في مورد المناسبة، كما لو نهت أم حاتم عن استعمال اسم ابنها في الجواد لم يسمع، وصح الاستعمال قطعاً، فيكشف ذلك كشفاً قطعياً عن أن صحة الاستعمال تدور مدار العلاقة والمناسبة لا إذن الواضع ونهيه.

الثاني: أن العلاقة لو حدثت بعد الوضع بزمان مديد وعهد بعيد، كما في بروز صفة الجود في ‹الحاتم›[2] صح الاستعمال مع أن الإذن في مثله لا يعلم من الواضع أو يعلم عدمه، فإن أبوي حاتم حين وضع الاسم لابنهما ما كانا عالمين بمآل أمره، وأنه يبلغ من الجود ما يبلغ، فكيف يرخصان في استعماله في الجود، أو توهم أنهما

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح ‹تتوقف›.

(٢) كذا في الأصل.

أذنا في مطلق المتشابه والمناسب، وهو يكفي وإن لم يعلما بخصوص الجود، كما ترى يقرب منه توهم أن الرخصة من الواضع الأول كافية في الصحة، ولا يحتاج إلى ثبوت الترخيص من الواضعين بعده.

فإن ضعف ذلك أيضاً واضح؛ إذ مجاز كُلّ حقيقة تابع لها، فلو احتاج إلى الإذن والترخيص كما يزعمون اعتبر إذن واضع هذه الحقيقة لا إذن واضع ما، وإلا لكفى إذن نفس المستعمل أيضاً؛ لأنه أيضاً قابل لوضع اسم من الأسماء.

الثالث: الوجدان؛ فإنك إذا راجعته رأيته شاهد صدق على أن هذا الخلق الكثير على اختلاف لغاتهم وألسنتهم المشحون كلماتهم من المجاز والاستعارات، كامرئ القيس ونظرائه من العرب، لم يسمعوا من الواضع أو ممّن ينتهي إليه إذناً وترخيصاً في تلك المجازات والاستعارات، ولا يقفون بعد تحقق العلاقة، والمناسبة في الاستعمال يتوقعون الإذن من الواضع، وإن خفى عليك ذلك فلاحظ نفسك في أن الواضع بعدما وضع الماء لهذا الجسم الرقيق السيال، والدبس لذلك الجسم الآخر، ثم لم يكن دبس مخصوص على قوامه الذي ينبغي أن يكون عليه، فأطلق عليه النسوان والصبيان لفظ الماء بمقتضى جِبِلّتهم التي أودعها الله فيهم من دون تأمل في أن الواضع راضٍ بذلك العمل ومرخص فيه أو لا، فهل تحكم في نفسك بكون هذا الإطلاق غلطاً أو بأن هناك إذناً وصل إليهم وخفى عليك؟!، وإن خفي عليك ذلك أيضاً، فارجع إلى أيام صباك حيث لم يطرق[1] سمعك هذه الشبهات في البديهيات، والوسواس في الضروريات، هل كنت تتأمل في استعمالاتك المجازية في صحتها وعدمها من جهة إذن الواضع وعدمه؟! أم هل خطر ذلك بخطورك في آنٍ من الآنات؟! ولعمري أن ذلك من أجلى البديهيات.

الرابع: أن التجوز أمر لا يرجع إلى اللفظ ابتداء حتى يؤخذ من واضع اللفظ، بل جهة معنوية تعرض على المعنيين، وهي تناسب بين المعنين ابتداء يوجب ارتباط اللفظ بالمعنى المجازي قهراً وبالتبع، وارتباط اللفظ في هذه المرحلة تبع

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تتطرق».

محض، وحيث إن من المحالات توقف المتبوع على تابعه لم يعقل توقف تناسب المعنيين على اللفظ فضلاً عن وضعه، فضلاً عن التوقف على واضعه وإذنه؛ ولذا يتحقق[1] المناسبة بين المعنيين ويصح إقامة أحدهما موقع الآخر، ويرتب لوازمه عليه، أو حمله عليه وتشبيهه به، ولو لم يكن هناك لفظ أو واضع وضعه، كما في حمل الأخرس، وتشبيهاته وإشاراته، فإنه لا يسع أحد أن يتفوه بأن ذلك أيضاً من جهة الوضع وترخيص الواضع، فالشيء إذا ناسب الشيء مناسبة تامة صح قيامه موقعه ونزوله منزلة المستلزم لثبوت أحكامه عليه من جهة القيام مقامه والاتحاد معه تنزيلاً، ومن ذلك إيقاع اسمه عليه إن كان له اسم، كإيقاع ساير أحكامه عليه من جهة هذا الاتحاد، فالاسم بمنزلة اللباس لمسماه، فإذا اتحد معه شيء وصار هو هو تنزيلاً، لبسه لهذا الاتحاد الذي هو أمر قائم بين المعنيين، وليس في ذلك دخل لواضع الاسم له.

وإن شئت التوضيح، فافرض لك مثالاً: إذا خلع السلطان رجلاً بخلعة، أو مَلَّكَ إنسان ملكاً فتصرف ابن الرجل في ذلك الملك في زمان حياة أبيه، أو بعد مماته، من جهة مقامه أو خلافته عنه، لا يحتاج إلى أذن ذلك السلطان، ولذلك أشياء ونظاير في العرف لا تعد ولا تحصى، فليس استعمال اللفظ في المعنى المجازي إلّا من هذا الباب، ولا ريب أنه أمر راجع إلى نفس المعنيين لا إلى ربط بين اللفظ والمعنى المجازي مجعول للواضع حتى يتبع فيه ميله ورضاه، كما هو الحال في اللفظ بالنسبة إلى معناه الحقيقي حيث إنه ربط بين اللفظ والمعنى مجعول للواضع يجب فيه الأتباع له.

فأتضح أن أمر التجوز غير مربوط بالواضع وإنما هو أمر معنوي، ومرجعه إلى تناسب المعنيين مناسبة تامة يصح معها بحسب العرف قيامه موقعه، وخلافته عنه، واتحاده معه اتحاداً عرفياً تنزيلياً، ومن الواضح أن هذه جهة واقعية عرفية تختلف بحسب الموارد والمقامات خفاء ووضوحاً، اختلافاً بينا يتعذر الإحاطة

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

بجهاتها أو يستحيل، إلّا أن أهل كُلّ لسان بحسب نظرتهم وجبلّتهم التي أودعها الله فيهم يدركونها إدراكاً إجمالياً بخلاف الأجانب عن هذه اللغة والعرف. فمن المحتمل أن يرجع ما نقل عن العلماء من احتياج المجاز إلى الترخيص إلى ما ذكرنا؛ لأنهم لم يشترطوا حصول الإذن من شخص معين وإنما اعتبروا أن يستعمل نوعه أهل اللسان، أو هذه عبارة أخرى عن أنه لابُد في الاستعمال المجازي من المناسبة التامة الواقعية التي يدركها أهل اللسان طبعاً وبالفطرة، فذكر استعمال أهل اللسان واعتباره كناية عن كونه أمراً واقعياً خفياً لا يدركه كُلّ أحد حتى الأجانب، لا أن استعمالهم له مدخلية في صحة استعمال غيرهم تعبداً، لكن هذا التوجيه منافٍ لما سبق إلى أوهام كثيرين من استعمال أهل اللسان يكشف عن ترخيص الواضع وتنصيصه لهم بتجويز الاستعمال، وأنهم تلقوه عن الواضع سماعاً، ولولا ترخيص الواضع وإذنه لما جاز الاستعمال، ولو تحققت العلاقة والمناسبة، كما نقل عن صريح التفتازاني نسبة ذلك إلى العلماء مدعياً عليه الوفاق[1]. وهو الظاهر أو الصريح من غيره كالفاضل القمي، ونظرائه، وكلامنا متوجه إلى هؤلاء الجماعة، وأدلتنا حجة داحضة عليهم.

خامساً: أن من البديهيات أن القوم شاهدوا كلمات العرب، وتصفحوها، فوجدوهم أطلقوا بعض الألفاظ على غير معانيها الأصلية بمناسبتها، فعمدوا إلى فهم تلك المناسبة، فاجتهدوا بآرائهم، وزعموا بمقتضى خيالهم أن هذا الاستعمال بمناسبة الجزئيّة والكُلّية، وذاك بمناسبة السببية، وذلك بمناسبة الأول والمشارفة إلى غير ذلك ممّا أحصوها، فليس في البين إلّا استعمال المستعملين واجتهاد المجتهدين، ولا دليل لهم في المقام وراءهما، وشيء منهما غير صالح للدلالة.

أما اجتهادهم فهو دليل عليهم لا على غيرهم، مع ما ستسمع من اشتباههم في كثير من تلك الموارد، وعدم تمييزهم مناط الاستعمال فيها، وأما استعمال أهل اللسان فلا يدل على كون أمر التجوز شيئاً راجعاً إلى الواضع، وأن الواضع أذن

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٥.

لهم في تلك الموارد بشيء من الدلالات، بل هو إلى ما ذكرنا أقرب وأنسب إن لم يكن متعيناً له.

السادس: أنه لو كان الأمر كما زعموه من كون التجوز أمراً راجعاً إلى الواضع لابُد من إذنه وترخيصه في أنواع العلايق أو أصنافها؛ لضبطوا العلايق ونقلها نقلة اللغة، ولو في مقام من المقامات كنقلهم وضع الألفاظ وحقايقها، ولم يكن وجه للاختلاف في تعداد أنواع العلايق؛ إذ من الواضح أن هذا الاختلاف ليس اختلافاً في الرواية، إنما هو اختلاف في التخريجات المستنبطة من عند أنفسهم بحسب ما أدى إليه أنظارهم وآرائهم، وكُلّ ذلك آبٍ عن كون أمر التجوز ربطاً بين اللفظ والمعنى مجعولاً للواضع بإذنه وترخيصه على حسب أنواع العلايق، أو أصنافها، ودليل على كونه ربطاً ومناسبة بين المعنيين أجنبياً عن الواضع ووضعه.

والقوم تزاحموا على فهم تلك المناسبة في موارد خفائها، فأدى نظر كُلّ بمقتضى فهمه إلى ما توهمه، أو علمه.

هذا، وقد تفطن لما ذكرنا صاحب الفصول رحمه الله ولكن لم يحط به إحاطة تامة فاختلط عليه الأمر في بعض المقامات، إلّا أن كلامه في هذا المقام موافق لما ذكرناه، حيث قال: «التحقيق عندي أنه لا حاجة في المجازات إلى الوضع، والرخصة، بل جوازه طبعي مبني على المسامحة، والتأويل في الوضع الأصلي حينما يتحقق[1] في المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع»[2]، إلى أن قال: «فإن الضرورة قاضية بأن من وضع لفظاً بإزاء الشمس، جاز إطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس، وإن قطع النظر عن كُلّ اصطلاح»[3] انتهى.

(١) كذا في المصدر والاصل، والصحيح (تتحقق).

(٢) الفصول الغروية في الصول الفقهية: ٢٥.

(٣) المصدر نفسه.

المبحث الثالث

في تقسيم المجاز إلى استعارة ومرسل

المشهور أن المجاز إن كان علاقته المشابهة فاستعارة، وإلا فمرسل، وجعل السكّاكي، وشرذمة ممّن تبعه، الاستعارة حقيقة، والمجاز منحصراً في المرسل[1].

والصواب خلاف الفريقين، وانحصار المجاز في الاستعارة، وتحقيقه يتوقف على التكلم في مقامين:

[المقام الأول]

في رد ما توهمه السكّاكي في الاستعارة

أحدهما: منشأ توهم السكّاكي، فإنه زعم أن التصرف في الاستعارة في أمر عقلي، وهو الدعوى، وتنزيل المشبه في جنس المشبه به لا في أمر لغوي؛ إذ لم تطلق على المشبه إلّا بعد ادّعاء أنه من جنس المشبه به، فهي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لغوية مجازاً عقلياً.

وقال صاحب الفصول رحمه الله: إن كان الإطلاق بعد الدعوى، والتنزيل، اتجه مقالة الجمهور؛ إذ دعوى كونه أسداً لا يجعله أسداً، ولفظ «الأسد» موضوع للأسد الحقيقي لا الادعائي، وإن كان قبله بأن أطلق وأُريد به معناه الحقيقي، وادعي تحققه في ضمن الرجل الشجاع، أو زيد مثلاً على حذو تقييده بخصوصية الفرد عند إرادته في ضمن فرده الحقيقي، اتجه مقالة السكّاكي؛ إذ لفظ «الأسد» لم يستعمل إلّا فيما وضع له، غاية الأمر أن يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيّاً

---

(١) انظر: مفتاح العلوم: ٤٨٠.

على الدعوى، وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الأسد[1].

وكلا التوهمين ضعيفان؛ إذ المجاز عبارة عن التوسع في المعنى الحقيقي، والتجاوز عند حدوده بالنسبة إلى هذا اللفظ، بمعنى تعميم الموضوع له، وتوسيعه إلى مناسبهِ تنزيلاً، ومرجع ذلك إلى الدعوى والتأويل في المعنى الحقيقي، وجعله أعم منه، ومما يناسبه، وجعل المناسب متحداً معه في مرحلة التنزيل بإلغاء حدوده المعينة، وجعلها بمنزلة العدم بدعوى تمحضه للجهة الجامعة بينه وبين مناسبه، ولذلك اعتبروا أظهر الخواص فإن هذا التوسع والتأويل لا يصح، ولا يجري في سواه، ألا ترى أن جعل الأسد عبارة عن صوفه[2] أو بخره قبيح غير صحيح، بخلاف جعله عبارة عن الشجاعة، وإلغاء ساير خصوصياته، وجعلها كالعدم في جنبها، فإنه حسن صحيح، فالتوسع والتنزيل، وإن كانت جهة ادّعائية، إلّا أن لها في نفسها ميزاناً، وحدّاً عرفياً لا يتجاوزه، وليست باشتهاء الإنسان في كُلّ ما أراد، فلا تجري إلّا في الصفة التي يصح في جنبها جعل ما عداها، كالعدم، وهذا معنى التوسع في المعنى الحقيقي، والتجاوز عن حدودها وخصوصياتها المعينة إلى ما يناسبه ويشبهه في تلك الجهة، التي هي الصفة البارزة.

فللتجاوز جنبتان: جهةٌ تغاير مع المعنى الأصلي فهي بلحاظ حقيقة نفس الأمر، فبهذه الملاحظة لا معنى للفظ إلّا معناه الحقيقي، ولا يجوز التعدي عنه لكونه تناقضاً؛ لأن النظر الحقيقي يقضي رعاية حدودها، والتعدي يوجب إلغاءَها، وهو التناقض، وجهةٌ اتحاد معه، وهي بلحاظ التوسع وفي مرحلة التنزيل، فالمجاز بهذه الملاحظة عين الحقيقة، والحقيقة عين المجاز، وإلا لم يجز استعمال اللفظ فيه، فإن الاستعمال في المعنى المجازي من حيث خلافته عن المعنى الحقيقي، واتحاده معه تنزيلاً في هذه الجهة، فهو في الحقيقة شأن من شؤونها، واللفظ لم يستعمل في

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦.

(٢) كذا في الأصل، وهو غلط، حيث إن الصوف يكون اسم إلى ما على جسم الشياه ونحوها، وما يكون على جسم الأسد يسمى شعر، والشعر الكثير الذي يكون على منكبيه يسمى «اللِبْدَة»، و«زُبْرَة»، انظر العين٧: ١٦١، و٣٦٢، وأيضاً ٨: ٤٤.

الحقيقة، إلّا في معناه الحقيقي، ألا ترى أن احترام خليفة الشخص من حيث كونه خليفته، احترام في الحقيقة لذلك الشخص، وذلك من أجل كون الخليفة من هذه الجهة عين ذلك الشخص، وأنه شأن من شؤونه، فكأنه نحو من التوسع في نفس ذلك الشخص المنوب عنه، فتعدي حُكمه إليه فرع تعديه بنفسه إليه، واتحاده معه في مرحلة التنزيل، وهذا الحُكم إذا لوحظ بالقياس إلى ذات الخليفة من حيث هو، مع قطع النظر عن حيث خلافته، كان احتراماً له مجازاً، لا حقيقة.

ومن هذا الباب العارية: فإن مالك المنافع هو المُعِير، والمُستعِير يملكها بتبعية[1]، والخلافة عنه، فمُلك المُستعِير شأن من شؤون مُلك المُعِير، فهو عينه في هذه الجهة لا سواه، بل انتفاعه في الحقيقة أيضاً انتفاع للمعير؛ إذ لا يعتبر فيه المباشرة، فإن الإنسان قد يعلف ماله لدابته، أو يصرفه في شخص نفسه، أو خدامه، وأتباعه، أو ينفقه في أهله، وعياله، فإن ذلك كُلّه أنحاء انتفاعه في المال، فالمُستعِير لما كان من حيث نفسه أجنبياً عن المال، وإنما كان بتعلقه به تبعاً لعلقة المالك الأصلي، وشأناً من شؤونها، ونحواً من أنحائها، كان المال بالنسبة إليه عارية محضة، ملكاً وتصرفاً، والمتشبث به، والمتصرف فيه حقيقة هو المالك الأول.

وهكذا حال اللفظ بالقياس إلى معناه الحقيقي والمجازي؛ ولذا كان الثاني استعارة تنزيلاً للفظ منزلة اللباس الذي يملكه المعنى الحقيقي ويلبسه المعنى المجازي، بتبعية المعنى الأول من حيث خلافته عنه، واتحاده معه في مرحلة التنزيل والتوسع في المعنى الحقيقي، هذا غاية شرح ماهية المجاز، وحقيقة التجوز، وبهذا البيان ظهر أمور:

الأول: فساد مقالة السكّاكي حيث زعم أن التنزيل، والدعوى يوجب الخروج عن المجازية إلى الحقيقة، وقد عرفت أن مبنى التجوز على هذا التنزيل ودعوى الاتحاد، ولولاه لم يتحقق ماهية المجاز، ولا جاز استعمال اللفظ فيه، إذ لو اعتبر بلحاظ التغاير لم يصح إيقاع لفظ المغاير على المغاير، كما عرفت، فليس المجاز إلّا

---

(١) كذا في الأصل، والأولى «بالتبعية».

مبنيّاً على دعوى الاتحاد بالبيان المتقدم.

وقد اتضح من ذلك البيان أيضاً: أن ليس التصرف، والتأويل إلّا في نفس المعنى الذي وضع بإزائه اللفظ بالتوسع فيه، والتعدي عن حدوده، ولا يعقل أن يكون مجازاً عقلياً؛ إذ هو الأرجح التأويل فيه إلّا إلى الإسناد لا إلى معنى اللفظ، مع أنه لا إسناد في محل الفرض؛ إذ استعمال اللفظ في المعنى ليس من مقولة الحمل، كما هو بديهي.

الثاني: فساد تفصيل صاحب الفصول، فإن شقه الأول في غاية المتانة، وهو حقيقة المجاز، وشقه الثاني في غاية السخافة، لا محصل له، إلّا مجرد الألفاظ، فإنه بعد استعمال لفظ «الأسد» في السَبُع المخصوص، لا يعقل تقييده بفرده الحقيقي في هذا الاستعمال، فضلاً عن تقييده بالمباين لحقيقته، كالشجاع، أو زيد مثلاً، وإطلاق الكُلّي على الفرد ليس معناه إلّا استعمال اللفظ في نفس الكُلّي، وإفادة الخصوصية من الخارج، فإن إطلاق الرجل على «زيد» لا يفيد، إلّا حيث رجوليته، ولا يصلح لأن يفيد أزيد من ذلك، فحيث أُريد إفادة شخصه فلابُد إما أن ينضم إليه أمور خارجية تدل على الخصوصيات، وإما أن يؤتى بلفظه الخاص، فاستعمال لفظ الكُلّي في معناه الحقيقي ثم تقييده بخصوصية الفرد في هذا الاستعمال تناقض محض.

وأما ما قرع سمعك واشتهر في الألسِنة من استعمال الكُلّي في الفرد بشرط الخصوصية، مع كونه أجنبياً عن المقام، من الأغلاط التي يأتي تفصيلها في محله، هذا حال تقييده بفرده الحقيقي.

وأما التقييد بالفرد الادعائي عند استعماله في نفس الموضوع له من حيث هو، فمن الغرائب؛ إذ معنى استعمال «الأسد» في الموضوع له، على ما عرفت مراراً، جعل اللفظ مرآة لإراءة نفس طبيعة الحيوان المفترس من حيث هو، فكيف يعقل تقييده بزيد، فضلاً عن كونه في هذا الاستعمال، ويكون القرينة كاشفة عن هذا التقييد، كما هو مُدّعاه، وإن أراد أنه استعمل في معناه الحقيقي، وهو الذي وقع في الكلام موضوعاً لنسبة الرؤية، حيث تقول: رأيت أسداً، فيكون لم ير زيداً، بل رأى

أسداً حقيقياً، إلّا أنه أضمر في نفسه أن زيداً فرد منه، وأن تلك الطبيعة موجودة في ضمن زيد ادعاء، وقال في بيان هذا المقصود: رأيت أسداً يرمي، فصاحب هذا الكلام لا ينبغي مكالمته.

الثالث: أن التجوز لا يعقل إلّا بالتوسع في المعنى الحقيقي، والاتحاد بينه وبين المعنى المجازي على الوجه المتقدم، ولكن هذا الاتحاد بحسب التنزيل قد يتحقق بين المعنيين مطلقاً، وذلك عند المشابهة التامة، والعلاقة القوية، كالأسد، والرجل الشجاع، وقد يتحقق لا على وجه الإطلاق، وذلك عند ضعف العلاقة والمشابهة، فيختص بمورد خاص، ومقام مخصوص كقولك: جرى الميزاب، وسال الوادي، واعتق رقبة، ونحو ذلك، فإن المناسبة بين الماء، والميزاب، أو النهر، والوادي، وبين العبد ورقبته ليست تامة بحيث توجب قيام أحدهما مقام الآخر على الإطلاق، وفي جميع المقامات، كتمام المناسبة بين الأسد، والشجاع حيث يصح قيامه مقامه في جميع المقامات، كما تقول: رأيت أسداً، أو ليثاً، أو هزبراً، أو ضربته، أو جاورته، أو عانقته، وأمثال ذلك بخلاف الأمثلة الأول؛ فإن الميزاب لا يقوم مقام المطر، ولا النهر، والوادي مقام الماء، ولا الرقبة مقام العبد مطلقاً، وفي جميع المقامات، فلا يصح أن تقول: ضربت الميزاب، أو النهر، أو الوادي، أو رأيته، أو اشتريته، وأمثال ذلك وأنت تريد الماء، ولا أن تقول: جاءَني رقبة، أو اشتريت رقبة، أو كلمني رقبة، أو ضربني رقبة، ولا أن تقول: اعتق جِيداً، أو عنقاً، وغير ذلك، بل يختص التنزيل، وإقامته موقعه بمورد خاص، ومقام مخصوص، فإن قيام الميزاب مقام المطر إنما هو بالنسبة إلى الجريان، وقيام النهر، والوادي مقام الماء في خصوص السيلان، وقيام الرقبة مقام العبد في خصوص العتق، والفرق بين هذه، وبين الاستعارة المصطلحة، أن الأولى تبتني على الاتحاد والتنزيل في جهة خاصة، والثانية عليه على وجه الإطلاق، والعلايق الأُخر التي توهموها كلها باطلة على ما ستسمع.

والحاصل: أن التجوز أما في الكلمة، أو في الإسناد، والمجاز في الكلمة: عبارة عن إيقاع لفظ معنى على معنى آخر لمناسبته وارتباط بين المعنيين من حيث هما،

بحيث يوجب الاتحاد بينهما توسعاً وتنزيلاً، وهذا منحصر فيما كان العلاقة بينهما المشابهة التامة القوية، والمجاز في الإسناد: عبارة عن مجرد التوسع في النسبة لا في معنى أحد المنتسبين، كما إذا أسندت فعل الغير إلى ملابسه، وقد يتضمن مع ذلك التشبيه، وتنزيل أحد المنتسبين مقام الآخر في هذه الجهة، كما في اعتق رقبة، حيث شبّه رقبة العبد بحبل مشدود على رقبته وعنقه بفكه، فاسند العتق إلى الرقبة، ونزّل العبد منزلة الرقبة في هذه الجهة، فهو حينئذٍ برزخ بين المجاز في الكلمة، والمجاز في الإسناد، بل هو إلى المجاز في الإسناد أقرب.

وإن شئت قلت: إنه مجاز، واستعارة في جهة خاصة، وإنما قلنا: إنه إلى المجاز في الإسناد أقرب؛ إذ ليس في المقام إلّا إسناد العتق الذي ينبغي أن يسند إلى العبد إلى ملابسه[١]، الذي[٢] هي رقبته؛ ليدل على أنه شَبَّه العبد في تعلق الرقية به، بالرقبة في تعلق الحبل به، فهو إيجاز في الكلام لا مجاز في الكلمة؛ إذ لم يستعمل الرقبة في العبد، وإلا لم يجز إضافتها إليه، نحو: اعتق رقبته عبدك، أو اعتق رقابنا. وكيف كان فالمجاز في الكلمة منحصر في الاستعارة، والمجاز المرسل ممّا لا أصل له.

المقام الثاني

في التعرض لمستند المقالة المشهورة فنقول: إنهم توهموا [أن] [٣] وراء المشابهة علايق أُخر، حتى أحصاها بعضهم إلى خمسة وعشرين[٤] أو أكثر[٥]، وزعموا أنها تصحح التجوز في الكلمة، كالمشابهة:

---

(١) لا يخفى عليكم ما في العبارة من ارتباك.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «التي».

(٣) ما بين المعقوفين أضفتها لأن المقام يقتضيها.

(٤) انظر: زبدة الأصول: ٥٦.

(٥) قال صاحب مفاتيح الأصول في صفحة٥٥: «وعن الصّفي الهندي: الذي يحضرنا من أنواعها إحدى وثلاثون».

في إبطال كون علاقة الكُلّ والجزء مما يصحح المجاز في اللغة

منها: علاقة الجزء والكُلّ، قالوا: إنها توجب صحة استعمال كُلّ من الطرفين في الآخر، إلّا أنهم اشترطوا في استعمال الجزء في الكُلّ أن يكون الجزء ممّا ينتفي الكُلّ بانتفائه، كالرقبة في الإنسان، والعين في الربيئة، واللسان في الترجمان، وهذان الأخيران وإن لم يوجب زوالهما زوال الإنسان إلّا أنهما دخيلان في قوام العنوان، ويزول العنوان بزوالهما، ولم يشترطوا في العكس شيئاً، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾[١]، فإن الموضوع في الأذن هي الأنامل، والأنملة جزء الأصبع وليس ممّا ينتفي بانتفائها، وقولك: ضربت زيداً، ولم نضرب إلّا جزءا منه كرجله مثلاً، وهكذا غير هذه الأمثلة: كآية الوضوء[٢]، فإن المغسول، أو الممسوح ليس إلاّ بعض الأيدي، وبعض الرأس، أو الرجلين.

هذا، ولكن التحقيق خلاف ما زعموه:

أما أولاً؛ فلأن هذه العلاقة جهة ارتباط وحدانية قائمة بطرفيها -الجزء والكُلّ- يتساوى نسبتها إليهما، وليست كعلاقة المشابهة في كون أحد الطرفين أصلاً والآخر فرعاً، فلو توقفت على الشرط في أحد طرفيها توقفت عليه في الآخر، وإلا فلا، فالشرط إن كان من جهة عدم الارتباط المعتد به بدونه جرى فيهما معاً؛ لأنه ارتباط وحداني، وإلا لم يحتج إليه في الطرف المذكور أيضاً.

وأما ثانياً؛ فلما عرفت أن حقيقة المجاز تبتني على الاتحاد التنزيلي بين المعنيين، وصحة الاستعمال تتبع هذا المعنى مطرداً، ولا يعقل التخلف فإن جواز الاستعمال

---

(١) من آية ١٩ من سورة البقرة.

(٢) وهي آية ٦ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

المجازي معلول لهذه الجهة، كما أن الحقيقي معلول الموضع، فعدم الاطراد يوجب تخلف المعلول عن العلة، ومن المعلوم كون المشابهة منشأ لتحقق هذه الجهة. والدليل عليه اطّرادها، ألا ترى أنه لا يختلف الحال في المشابهة في واردها لا بحسب الأنواع، ولا الأصناف، ولا الأشخاص، ولا بحسب وجه المشابهة من أن يكون شجاعة، أو سخاوة، أو فصاحة، أو علماً، أو زهداً، أو جهلاً، أو فسقاً، أو غير ذلك، ولا بحسب اختلاف المقامات، كمقام الإعلام بمجيئه، أو إكرامه، أو إطعامه، أو قتله، أو ضربه، أو غير ذلك، فيصح أن تقول: جاءني أسد، أو رأيت أسداً، ونحو ذلك، بخلاف علاقة الجزء والكُلّ، فإنها غير مطردة، ولا يصح أن تقول: جاءني رأس، أو قلب، أو دماغ، أو كبد، أو معدة، وأنت تريد بها الإنسان، مع أن كُلّها أجزاء لم ينتفِ بانتفائها، بل هذه أعظم في الجزئيّة من الرقبة، فعدم الصحة إلّا في خصوص الرقبة دون ساير الأجزاء، يكشف كشفاً قطعياً عن عدم كون علاقة الجزء والكُلّ في نفسها علاقة معتبرة، كعلاقة المشابهة، وإلا لدارت صحة الاستعمال مدارها لا مدار خصوص الرقبة مثلاً.

وبهذا البيان ظهر سقوط ما يتوهم في المقام من أن عدم الصحة في الموارد المذكورة لعله لجهات خارجة، كاحتمال مدخلية خصوصية المحل، والمورد، أو عدم اكتفاء الواضع بهذه العلاقة في الموارد الممنوعة، أو استهجان الطباع إياها واستبشاعها، فإن جميع هذه الكلمات اعتراف بسقوط هذه العلاقة من حيث لا يشعر؛ إذ استقلال العلاقة في المناطية لجواز الاستعمال كالمشابهة، يأبى عن تقيدها[1] بخصوصية مورد دون مورد، ومصداق دون مصداق، أو زمان دون زمان، ومكان دون مكان، وإعطاء الدخالة لهذه الأمور يكشف عن عدم كون علاقة الجزء والكُلّ مناطاً، وهو المدعى، فلابُد من التماس مناط آخر، فالقول بأن الواضع اعتبر هذه العلاقة ثم لم يكتف بها في شطر من مصاديقها أو أغلبها تناقض محض.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَنَّئُ (تقييدها).

وأما استحسان الطباع، أو استهجانها فهو تابع لتحقق المناسبة المعتد بها وعدمه، والشيء الواحد يستحيل أن يتصف بالنقيضين، فعلاقة الجزء والكُلّ لا يعقل أن يكون علة الاستحسان في مورد، ولعدمه في آخر مع استواء حال العلاقة والموردين، فالاستهجان في تلك الموارد يكشف عن عدم اقتضاء هذه العلاقة للصحة حتى في مورد المثال، فالمناط فيه شيء آخر لا هذه، وإنما اختلط الأمر على من توهمها. وكذا لا يطّرد في هذا الجزء بالنسبة إلى الأفعال المتعلقة بها، فلا يصح أن تقول: قال رقبة، وأكل رقبة، وجاء رقبة، وذهب رقبة، وهكذا، فلو كان من باب استعمال الجزء في الكُلّ مجازاً، وكان المصحح له علاقة الجزء والكُلّ لم يختلف باختلاف هذه الموارد، والأفعال؛ إذ المراد بها الإنسان مجازاً، وإسناد هذه الأمور إلى الإنسان ممّا لا غضاضة فيه، كما هو واضح كوضوح استحالة تأثير الحكم في صحة مجازية موضوعه له؛ إذ التجوز يدور مدار العلاقة، والمناسبة بين ما استعمل فيه اللفظ، وبين ما وضع له، لا الحكم الذي أسند إليه، فعدم الصحة إلّا في خصوص مورد إسناد العتق أو الملك إليه، يكشف أيضاً كشفاً قطعياً عن عدم صحة التجوز بعلاقة الجزء والكُلّ، وإلا لاطّرد بالنسبة إلى جميع الأحكام المسندة إليه، وكذا لا يطّرد أيضاً في هذا الجزء بالنسبة إلى الألفاظ الكاشفة عنه، فلا يصح أن تقول: اعتق جِيداً، أو عنقاً، أو ملك جِيده، أو عنقه، فعدم الصحة إلّا في خصوص لفظ الرقبة دون ما عداه يكشف أيضاً كشفاً قطعياً عن عدم صحة التجوز بهذه العلاقة، وإلا لم يختلف باختلاف الألفاظ الكاشفة عنه، كما لا يختلف في الأسد أن تقول: جاءني أسد، أو ليث، أو هزبر، أو أُسامة.

وأما ثالثاً؛ فلأن هذه الأمثلة -التي منها استخرجوا هذه العلاقة تخريجاً بالرأي، والاجتهاد حيث لم يجدوا إلى تصحيحها سبيلاً غيرها- غير منطبقة لمدعاهم، أما في الرقبة فلوجهين:

أحدهما: أنه لو كان مستعملاً في الكُلّ مجازاً لما جاز إضافته إليه؛ لاستحالة إضافة الشيء إلى نفسه، مع أنه يصح أن تقول: اعتق رقبة العبد، وفي الدعاء: «اعتق

رقبتي من النار»[١]، وتقول: هو مالك رقبة العبد، وفلان يملك رقابهم، وهذا كاشف قطعي عن أنه لم يستعمل في الإنسان مجازاً، كما توهموه، بل استعمل في العضو المخصوص، فهو حقيقة لا مجاز.

ثانيهما: أن الكُلّ، الذي زعموا استعمال الرقبة فيه وانتفاءَه بانتفائها، إن كان هو البدن، فيرد عليه:

أولاً: أن الرقبة ليست جزء البدن مطلقاً؛ لإمكان وجود شخص بلا رقبة، بل هو جزء حيث يكون البدن مشتملاً عليها.

وثانياً: أنه إن أُريد من الانتفاء بانتفائها، الانتفاء الحقيقي، فمن أوايل البديهيات انتفاء الكُلّ الحقيقي بانتفاء كُلّ جزء فرض من أجزائه، حتى الظفر ورأس الأنملة، فلا خصوصية للرقبة، وإن أُريد به الانتفاء العرفي، فمن الواضحات عدم انتفاء البدن عرفاً بانتفاء الرقبة، بل ولا بانتفاء الرأس معها أيضاً، بل ولا بانتفاء اليدين والرجلين معهما أيضاً؛ ولذا مادام الصدر موجوداً صدق عليه البدن والجسد.

ومن هنا ينكشف السر في المسألة المعروفة في الفقه من وجوب تغسيل الميت والصلاة عليه مادام الصدر باقياً، بل عظام الصدر باقية؛ وذلك لأن القطع والتفريق قد يعرض على البدن من الأطراف، فيدور بقاء اسم البدن حينئذٍ مدار بقاء الصدر، والبقية تعد في العرف أطرافاً له وتوابع، ولما كان وجوب التغسيل والصلاة تابعاً لبقاء اسم البدن وجب تغسيل الصدر والصلاة عليه، وقد يعرض له من جهة السلخ، والتشريح كأن ينسلخ من الجلد، أو اللحم، فاسم البدن حينئذٍ يتبع جانب العظام فيجب تغسيلها والصلاة عليها، فإذا فرض عروض القطع والتلاشي من الجهتين كان المعيار بعظام الصدر.

وإن كان هو الروح الإنساني، فيرد عليه:

---

(١) هذه الكلمات الشريفة وردت في أكثر من دعاء مقدس منها: دعاء الإمام الصادق عليه السلام عند استقباله الميزاب، انظر وسائل الشيعة١٣: ٣٣٤. ومنها: دعاء الإمام الكاظم عليه السلام عند غروب الشمس، انظر البحار ٣٥٩.

أولاً: أن الرقبة ليست جزءا منه.

وثانياً: أنه لا ينتفي بانتفائها، وانما يخرج البدن ويفارقه بذلك.

وثالثاً: أنه لا يفارق البدن أيضاً بانتفائها مطلقاً، بل حيث يكون البدن مشتملاً عليها، وإلا فيمكن وجود شخص بلا رقبة.

ورابعاً: أنه يفارق البدن حيث يفارق، لا بانتفاء الرقبة، بل بقطعها، وليس لقطعها أيضاً مدخلية إلّا من حيث قطع الأوداج التي فيها، فلم يبق للرقبة حيثية، إلّا أن فيها أوداجاً يخرج[1] الروح عن البدن بقطعها، فحال الرقبة حينئذٍ كحال ساير العروق التي يخرج[2] الروح عن البدن بقطعها، ويتوقف بقاء تعلقه[3] بالبدن على عدم قطعها، فغاية ما في الباب أنه يكون من قبيل إطلاق اسم ما يتوقف عليه الشيء على الشيء، فلو كان هذا المعنى مصححاً للتجوز والاستعمال لصح في سائر العروق والأعصاب والأجزاء التي شأنها ذلك، وبطلانه من أوضح البديهيات، ألا ترى عدم صحة إطلاق الذكر على الإنسان من جهة أن قطعه يميته، وعدم صحة إطلاق العمود أو الاسطوانة -التي أركان البيت قائمة عليها- على البيت فتقول: صليت في العمود، أو نمت في الاسطوانة، وأنت تريد البيت.

وأما في إطلاق العين على الربيئة، واللسان على الترجمان؛ فلوجوه:

الأول: أن الربيئة والترجمان، وصفان من أوصاف الإنسان، وليس العين واللسان جزأين لنفس العنوان الذي استعملا فيه، نعم يتوقف الاتصاف بهذين العنوانين على وجود هذين العضوين، ومجرد هذا التوقف أيضاً لا يصحح التجوز، وإلا لصح إطلاق اليد على الكاتب، والحائك، والصائغ، وإطلاق الرجل على الماشي لتوقف الاتصاف بهذه الأوصاف على وجود هذه الأعضاء، ولصح إطلاق النظر، والاستنباط على المجتهد لتوقف الاتصاف عليه، وعدم صحة قولك جاء

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تخرج).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تخرج).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تعلقها).

استنباط، وأنت تريد المجتهد من الواضحات.

الثاني: أنه لو كان مستعملاً في الكُلّ، الذي هو الشخص مجازاً، بالعلاقة المذكورة كما زعموه لم يصح[١] الإضافة إلى القوم، أو السلطان، كما أنك لو أتيت باسمه الحقيقي لم يسعك الإضافة، بأن تقول: زيد القوم، وعمرو السلطان؛ إذ لا فرق بين التعبير بالمجاز والحقيقة، بعدما كان المراد منهما شخصاً واحداً هو ربيئة أو ترجمان.

الثالث: أن إطلاق العين واللسان على الشخص نظير إطلاق سائر الأعضاء، كاليد، والعضد، والنفس، والقلب، والكبد، والرجل، وغيرها من سائر الأعضاء، مثل إطلاق السيف، والأسد، والريحانة، وأمثال ذلك من غير الأجزاء من باب واحد لا يصح إلّا بالإضافة، أو بوصلها بـ(من) الداخلة على الشخص، أو الجهة، تقول: هذا عين القوم، ولسان السلطان، أو جاء عين من القوم، ولسان من السلطان، كما تقول: هذا يد فلان، أو عضده، أو كبده، أو رجله الذي به يمشي، أو أذنه الذي به يسمع، وهكذا، أو تقول: يد منه، أو عضد منه، أو قلب منه، كما تقول: علي أسد الله، أو أسد منه، وعيسى روح الله، أو روح منه، وفلان سيف الله، أو سيف منه، وهذا عضد الدولة، وحسام السلطنة، ونظام العلماء، وحسين‌عليه السلام ريحانة رسول الله‌صلى الله عليه وآله، أو ريحانة منه، وهكذا، ولا يصح أن تقول لعلي‌عليه السلام: يا يد، يا أسد، يا سيف، ولا لحسين‌عليه السلام: يا ريحانة، يا مهجة، ولا لعضد الدولة، وحسام السلطنة: يا عضد، يا حسام، ولا لعين القوم، ولسان لسلطان: يا عين، يا لسان، فلم يستعمل في الشخص إلّا مجموع عين القوم، ولسان السلطان، والإضافة تمام المناط في هذا الإطلاق، ومن البديهي أن الشخص ليس كلاً لمجموع عين القوم، ولسان السلطان، فأين هذا من استعمال الجزء في الكُلّ الذي ينتفي بانتفائه مع ما عرفت من تأتيه في الأجزاء التي لا ينتفي الكُلّ بانتفائها، كاليد، والأذن، والرجل، بل تأتيه في غير الأجزاء، كالسيف، والريحانة، وأمثالها، فلعمري إن توهم كون

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تصح).

ذلك من باب استعمال لفظ الجزء الذي ينتفي الكُلّ بانتفائه في الكُلّ مجازاً بعلاقة الجزء والكُلّ من الغرائب -هذا حال استعمال اسم الجزء في الكُلّ-(١).

وأما العكس فعدم الاطراد فيه أوضح، ألا ترى أنه لا يصح أن تقول: زيد وسَبْع، وتريد فمه، أو هو كبير، وتريد أنفه، أو خرجت المرأة إذا نَهَدَ ثديها، أو أعطاني فلان خروفاً، إذا أعطاك قطعة من لحمه، أو شحمه، أو عصبه وغير ذلك، فاتضح بطلان التجوز بعلاقة الجزء والكُلّ في كُلّ من طرفيها، وبطلان كون الأمثلة المذكورة من هذا الباب.

وأما الوجه والسر فيها، فنقول في بيانه: أما الرقبة فهي مستعملة فيما وضعت له، وهو العضو المخصوص، فهي حقيقة بلا شك بدليل صحة الإضافة إلى ذيها، وغيرها ممّا اشرنا إليه، وإسناد العتق إليها تجوز في الإسناد لا غير؛ لما عرفت أن حقيقة المجاز في الإسناد ليس إلّا إقامة شيء مقام آخر في جهة خاصة، وشبه مخصوصة، فلإقامته في موقعه ليست إلّا بالنسبة إلى هذه النسبة لا لصلوح نفس المعنيين؛ لقيام أحدهما مقام الآخر، لمناسبة بين نفس المعنيين؛ فقوام التنزيل في الأول بنفس النسبة، ولذا كان مجازاً في الإسناد، وهو عبارة أُخرى عن نسبة الشيء إلى ملابسه توسعاً في النسبة، وقوامه في الثاني بنفس المعنيين وصلوحهما له، وتعلق النسب وغيرها من الأحكام توابع، ولذا كان مجازاً في نفس الكلمة، فحيث عرفت عدم المناسبة بين الرقبة والإنسان في حد أنفسهما بحيث توجب صلوح القيام في مقامه بنفسه، وإنما الصحة تدور مدار إسناد العتق لم يكن إلّا مجازاً في الإسناد، فالتوسع والتأويل ليس إلّا في إسناد العتق إليها لا في نفس معنى الرقبة، والنكتة في هذا التأويل وتغيير مورد النسبة أن ملكية العبد لما لم تكن تامة من جميع الجهات بحيث تسري إلى لحمه، وشحمه، وجلده كما هو كذلك في البهائم، حيث إن ملكها كملك ساير الأموال الصامته من لباس، ودار ونحوهما، والملكية سارية فيها تمام

(١) ما بين الشرطتين -في النسختين الحجريتين اللتين تشرفت بمطالعتهن- فوقه شق لذا حصرته بهما.

السريان بخلاف ملك العبد، فإنه من سنخ ملك السلاطين لرعاياهم، وهو مع ذلك تام في هذه الجهة، وليس كسلطنة الزوج على زوجته، فإنها في جهة البضع فقط، فملك العبد تام بالنسبة إلى أمثال هذه السلطنة، وغير تام بالنسبة إلى ملك البهائم، والأثاث، والعقارات، ونحوها حيث لا استقلال لها بوجه من الوجوه، بخلاف العبد، فإنه له جهة استقلال في نفسه حين كونه مملوكاً؛ ولذا يصح[1] معاملة المولى، معه ومكاتبته، وتزويجه أمته، وتزويج أمته لنفسه، وجعل عتقها مهرها وغير ذلك من الأحكام، فهو مع جهة استقلاله في نفسه مقهور في جنب ملك المولى، وسلطنته عليه فهو كالأسير في يده، فالعبودية، والمملوكية كأنها حبل أحد طرفيه مشدود برقبة العبد والمملوك، والآخر بيد المولى والسلطان يجره حيث يشاء، فشبّه العبد بالرقبة، والملك المتعلق به بالحبل المشدود بها، وعتقه بفك ذلك الحبل منها.

ودلّ على جميع ذلك بإسناد العتق الذي ينبغي أن يسند إلى العبد إلى الرقبة، فليس إلّا مجازاً في الإسناد يتضمن في النفس التشبيه، وإن شئت فقل: إنها في مثال «اعتق رقبة» استعارة في الجهة الخاصة، وهي مقام العتق وإثبات العتق والأيمان عليها ترشيح، وقد بينا أنها كالبرزخ بين التجوز في الكلمة والإسناد، لكنه إلى الأخير أقرب، بل ليس في الحقيقة إلّا ذلك؛ لما عرفت أنه ليس إلّا التأويل في الإسناد وتغيير مورد النسبة، وإنما النُكتة في هذا التأويل والتغيير إفادة هذا التشبيه المضمن في النفس فهو إيجاز في الكلام لا مجاز في الكلمة. وكيف كان فليس من المجاز المرسل في شيء.

وأما إطلاق العين واللسان فهو على قسمين؛ لأنه قد يكون استعارة، كما يقال لمن تمحض في كثرة النطق والكلام: لسان، وفي قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ﴾[2]، أو لمن كبر أنفه كبراً مفرطاً فاحشاً: أنف، ونحو ذلك. وقد يكون تنزيلًا

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تصح».

(٢) من آية ٦١ من سورة التوبة.

وإضافة، وحقيقته أنه قد يتحقق بين الشيئين نسبة كالنسبة بين شيئين فإذا أردت بيان هذا السنخ من الارتباط، قلت: هذا منه بمنزلة ذاك من ذاك، كقوله ﷺ: **«عليّ مني بمنزلة هارون من موسى»**[1]، وهذا المايع من الرمان أو العنب وغيرهما بمنزلة الماء من ساير الأجسام والعناصر، فهنا أطراف أربعة، وقد تكون الأطراف ثلاثة تنحل إلى أربعة، كأن تقول: حسين من رسول الله ﷺ بمنزلة الريحانة منه، ومن البتول بمنزلة المهجة منها، وربما يختصر في الكلام عند بيان هذا المرام ويكتفي بذكر طرفين من الأطراف، وبحذف كلمة المنزلة، ويعوض عنها بإضافة أحدهما إلى الآخر حتى يفهم التنزيل من الإضافة، فيقال: هارون محمد ﷺ، وماء الرمان، وريحانة الرسول، ومهجة البتول، وليس المقصود حمل الهارون[2]، وإثباته لعلي عليه السلام؛ لأنه علم لا يحمل، ولا يثبت بشيء، وهكذا البقية، بل المقصود إثبات وصف منتزع من الإضافة؛ ولذا تصح الإضافة حيث لا يكون المضاف ثابتاً للمضاف إليه في الخارج، كعضد الدولة، وأنيس السلطنة، وماء الوجه، وأسد الله، وأسد رسوله ﷺ، مع أنه لا عضد للدولة، ولا أنيس للسلطنة، ولا ماء للوجه، ولا أسد لله، ولرسوله ﷺ، فالغرض أنه من الدولة بمنزلة العضد من الناس، والعِز من الوجه بمنزلة الماء من ساير الأشياء في حصول النضارة والبهاء والطراوة، وعلي من الله ورسوله» بمنزلة الأسد منهما.

والسر في إفادة الإضافة للمنزلة أنه لما لم يصح الحكم بكون شخص شخصاً آخر مثلاً، أو لسان شخص آخر ويده وعينه، وأذنه مثلاً، أو شيئاً لا يصح أن يحمل هو عليه كالسيف والعصا مثلاً، ولو صح مجرداً لا يصح مع الإضافة إلى شيء، كأنيس مثلاً، حيث لا يصح أن يحكم بكون شخص أنيس الدولة لا جرم انتقل الذهن منه إلى التنزيل، فحيث كان الحكم مطلقاً أفاد التنزيل المطلق، نحو «الطواف بالبيت صلاة»، أي بمنزلتها، وحيث كان مضافاً إلى شيء كأمثلة المقام أفاد التنزيل بالإضافة إليه، أي كونه بالإضافة إليه بهذه المنزلة، وهو عبارة أُخرى

---

(١) مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ١: ٥١٥.

(٢) كذا في الأصل.

عن كونه منه بمنزلة هذا منه، أو من غيره، فقولنا: النار فاكهة الشتاء، لا يراد أن النار من الفواكه فإنه من الأغلاط، بل المراد أنها فاكهة الشتاء، وحيث إن من المعلوم أن لا فاكهة للشتاء، فالغرض أنها بمنزلة الفاكهة بالإضافة إلى الشتاء، فالمعنى: أن نسبتها إلى الشتاء نسبة الفاكهة إلى الصيف، وهكذا الحال في جميع الأمثلة والموارد قد سبقت الإضافة الإفادة المنزلة الإضافية، وهذه مطّردة في جميع الأشياء حيث أُريد تنظير نسبة لنسبة [سواء][1] كان من الأعلام، كهارون محمد، وزبور أهل البيت، وفلان حاتم قومه، وفرعون زمانه، وقارون أيامه، أو سلمان عصره، أو أسماء الأجناس، كريحانة الرسول، وأسد الله، وأسد رسوله، ونحو ذلك، أو من الأوصاف، كأنيس الدولة، وأمين السلطنة، ورئيس الملة، وقتيل العبرة، وأسير الكربة، وأمثال ذلك من دون أن يكون دائراً مدار أن يكون اللفظ المضاف جزءا من كُلّ، كما هو واضح وإن تصادف بحسب المورد عليه، كعين القوم، ولسان السلطان، ومهجة البتول، وعلي عين الله الناظرة، ويده الباسطة، وأذنه الواعية، مع أن الله تعالى ليس كُلّاً، ولا مشتملاً عليها، كعضد الدولة، ورأس الملة، وأمثال ذلك فضلاً عن أن يكون جزءا ينتفي الكُلّ بانتفائه.

وقد اتضح بهذا البيان أن لا تجوز في هذه الألفاظ، وإنما مستعملة في معانيها الحقيقية، كما في صورة ذكر الأطراف، ولفظ المنزلة، فضلاً عن أن يكون من باب استعمال لفظ الجزء في الكُلّ بعلاقة الجزء والكُلّ، فظهر أن إطلاق عين القوم على الربيئة، ولسان السلطان على الترجمان، حقيقة لا مجاز، وإنما هو معنى إضافي لا مجازي، كما ظهر أن ما اشتهر في ألسِنة جمع في المياه المضافة أن الماء مجاز فيها، والإضافة قرينة التجوز من الأغلاط، ويدل عليه مضافاً إلى ما تقدم أمران:

الأول: القرينة لا يعقل أن تكون مصححة للتجوز والإطلاق؛ إذ صحة التجوز تدور مدار العلاقة، والقرينة لازمة للإفادة والاستفادة، لا أن الاستعمال بدونها يكون غلطاً، فإن المجاز بلا قرينة مجمل غير مفهوم المعنى، لا غلط غير

---

(١) كلمة غير واضحة والأقرب ما اثبتناه بين معقوفين.

صحيح، والإطلاق في تلك الموارد بدون الإضافة غلط، كما هو واضح وإن صح في بعضها فإنما يصح على تأويل آخر، كالمبالغ ونحوها وهو أجنبي عن الفرض، فدخالة الإضافة في صحة الإطلاق المذكور يكشف عن عدم كون الإضافة قرينة التجوز، ومجازية اللفظ.

الثاني: أن القرينة شأنها أن لا يكون لخصوصيتها دخل، بمعنى أنها لو أُبدلت بقرينة أُخرى غيرها لم يكن مضراً، والأمر في موارد الإضافة بخلافه، فإن الإطلاق بالإضافة كما ترى مطّرد في جميعها، وبدونها لا يطّرد، ولو أُقيمت مقامها قرينة أُخرى حالية أو مقالية؛ ضرورة عدم صحة استعمال الماء في العز ولو مع القرينة، فإنه لا يصح أن تقول: وماء فرعون إنا لنحن الغالبون، ولو أقمت ألف قرينة على أنك أردت عزة فرعون، وكذا لا يصح استعمال الماء في المرق، أو ما يخرج من الرمان، والعنب، والحصرم وغيرها من المياه المضافة، ولو مع القرينة إلّا أن يكون هناك علاقة أُخرى كالمشابهة في زوال الطعم ونحوه، ألا ترى أنه لا يصح أن تقول لعلي عليه السلام: السلام عليك يا هارون، يا أسد، يا سيف، يا يد، يا عين، يا أُذن، ولا للحسين عليه السلام: يا مهجة، يا ريحانة، ولا لعضد الملك: يا عضد، ولحسام السلطنة: يا حسام، وغير ذلك؛ إذ ليس هو عضداً، وحساماً مطلقاً حتى يصح بغير الإضافة من القرائن، وإنما عضديته بالنسبة للدولة، وحساميته بالنسبة إلى السلطنة، وهذا معنى لا ينفك عن الإضافة، بل قوامه بها، وهذا معنى ما قدمنا أنه ليس الغرض إثبات الحسام له، وحمله عليه، بل الغرض إثبات العنوان المنتزع من الإضافة له، وهذا هو الحال في جميع موارد الإطلاق الإضافي، فهو أشبه شيء بالوصف بحال المتعلق، كزيد منيع الجار، أو قائم الأب؛ إذ ليس الغرض إثبات القيام، والأب لزيد، وإنما الغرض إثبات العنوان المنتزع من قيام أبيه له، وهو كونه بحيث قام أبوه، فأن كان فيه مجاز في شيء من الكلمات، فليكن في موارد الإطلاق الإضافي أيضاً.

وأما أمثلة العكس، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾[1]، وأمثاله،

(١) من آية١٩ من سورة البقرة.

كقولك: ضربت زيداً، وقد ضربت رأسه مثلاً، وغير ذلك من الموارد الكثيرة التي لا تحصى، فالوجه فيها: أن إسناد الفعل إلى الشيء أعم من استيعاب الفعل لتمام[1] ذلك الشيء، فإن الإسناد لا يدُل على أزيد من مجرد الارتباط بين الطرفين، فقولك ضربت زيداً، أو أكلت الرغيف لا يدل إلّا على مجرد انتساب الضرب بزيد، والأكل بالرغيف، وأما كون الانتساب باعتبار التعلق بالبعض، أو الإحاطة بالكُلّ، فلا يستفاد من هذا الإسناد، بل لابُد أن يستفاد من الخارج.

نعم لبعض المواد والموارد خصوصية توجب الانصراف إلى الاستيعاب، كما في: أكلت الرغيف، وغسلت الثوب، ومسحت رأس فلان؛ ولذا دخلت (إلى)، و(باء) الإلصاق في الآية للتحديد، والمنع عن هذا الانصراف، فإن اليد عبارة عن تمام العضو كالرأس، ولم يستعملا في الآية إلّا في معناهما الحقيقي، إلّا إن نسبة الغسل، والمسح إليهما لما كانت تنصرف إلى الاستيعاب أتى بلفظة (إلى) في الأول للتحديد، و(باء) الإلصاق في الثاني، لتدل على أن الغرض مجرد لصوق المسح به لا أزيد، فيكون حاصل المراد: وجوب المسح بالبعض، لا أن (الباء) استعملت في التبعيض؛ فإنه غلط، وهذا مراده عليه السلام في رواية زرارة، بقوله عليه السلام: **(لمكان الباء)**.

والحاصل: أن اليد والرأس لم يستعملا في الجزء مجازاً، وقد يكون لبعض المواد، والموارد خصوصية توجب الانصراف إلى البعض، كقولك: ضربت زيداً؛ ولذا لو قلت: إلّا رأسه، أفاد الاستيعاب لبقية الأعضاء، ومن هذا الباب جعل أصبعه في أذنه، فإنه لا يدل على استيعاب النسبة لتمام الأصبع، فهو نظير قولك: وضع أصبعه، أو يده على رأس الإبرة، وربما يكون في بعض المواد والموارد انصراف إلى شيء من الأمرين، كما في: قرأت القرآن، وطالعت الكتاب، ونحوه، ويظهر ممّا ذكرنا حال جميع الموارد، فقد اتضح ممّا ذكرنا عدم التجوز في شيء منها لا في

---

(١) كلمة (التمام) موجودة في الصفحة كتصفيح (أو تذييل أو تعقيبة) لكنها غير موجودة في الصفحة التي تليها، انما الموجود كلمة غير واضحة في النسختين اللتين تشرفت بمطالعتهن، والأقرب رسماً إنها (اقسام).

النسبة، ولا في شيء من طرفيها.

في إبطال كون علاقة العموم والخصوص ممّا يجوز المجاز في اللغة

ومنها: علاقة العموم والخصوص، وزعموها مصححة لاستعمال الخاص في العام، ومثّلوا بقول الشاعر: ﴿ومَرسِناً مُسَرَّجاً﴾[1] فإن المَرْسِن أنف الناقة استعمل في مطلق الأنف، وأطلق على أنف المحبوبة، ولم أجد من علماء المعاني من يذكر العكس، وذكره صاحب الفصول رحمه الله[2]، وهو الصواب على تقدير ثبوت الأصل؛ لأنها علاقة واحدة وربط وحداني يتساوى[3] نسبته إلى طرفيه، والصحة من طرف قاضية بها من الآخر، والتفكيك غير معقول، كما تقدم في علاقة الجزء والكُلّ، لكن التحقيق أنها كعلاقة الجزء والكُلّ، ليست مصححة للتجوز:

أما أولاً؛ فلأنها لو تمت لصحت من طرفيها، فعدم الصحة من طرف كما هو مقتضى عدم التزامهم بالعكس يقضي بعدم الصحة من الآخر، وهو الأصل؛ لما عرفت أنها ربط وحداني بين الطرفين لا يقبل التفكيك.

إن قلت: كيف تدّعي عدم التزامهم بالعكس وقد اشتهر في ألسِنة الأصوليين أن إطلاق الكُلّي على الفرد بقيد الخصوصية مجاز، وأن العام المخصص مجاز في

---

(١) هذا الكلام من عجز بيت شعر للعجاج ﴿عبد الله بن رؤية بن لبيد بن صخر السعدي التميمي، أبو الشعثاء، متوفي نحو ٩هـ، انظر الأعلام٤: ٨٦﴾، وقد اختلفوا في صدره، فرواه بعضهم:

﴿وجَبْهةً وحاجِباً مزَجَّجا
وفَاحِماً ومَرْسِناً مُسَرَّجا﴾

انظر: الكنز اللغوي: ١٨٨، وبعض أُخر رووه:

﴿ومُقْلَةً وحاجِباً مُزَجَّجا
وفاحِماً ومَرْسِناً مُسَرَّجا﴾

انظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ٢: ٢٢٦

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٤.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح ﴿تتساوى﴾.

الباقي.

قلت: أما إطلاق الكُلّي على الفرد فليس المراد به إلّا استعمال الكُلّي في نفس معناه، وقطع النظر عن إفادة الخصوصية، وتعيين الفرد؛ ولذا كان حقيقة، فرجل، في قولك: جاءني اليوم رجل، لم يستعمل إلّا في نفس المعنى الذي وضع له، وهو الكُلّي، وإنما وقع وانطبق في الخارج على شخص معين، ولم يقصد من هذا اللفظ إفادة تعيينه، وإلا لم يكن من باب إطلاق الكُلّي على الفرد، وليس اللفظ أيضاً صالحاً لإفادة الخصوصية والتعيين، فحيث أُريد تعيين الشخص فلابُد أن يستفاد من الخارج أو يصرح باسمه، فلا يعقل أن يدل لفظ الرجل، في: «جاءني رجل»، على شخص الجائي، وإنما يدل على أن الجائي من جنس الرجل، فإطلاق الكُلّي على الفرد بقيد الخصوصية وإن كان شايعاً في ألسِنة الأصوليين، لكنه من الأغلاط.

وأما كون العام المخصص مجازاً في الباقي ففيه:

أولاً: أنه فاسد من أصله، ومنشَؤُهُ عدم الوصول إلى حقيقة التخصيص؛ فإن التخصيص إنما هو بالنسبة إلى الحكم لا الموضوع.

في بيان معنى تخصيص العام على وجه الإجمال

بيان ذلك: أن تعلق الحكم بالموضوع العام يقع على أنحاء شتى، فقد يتعلق به من حيث مجموع الأفراد، فلفظ العام حينئذٍ مستعمل في تمام الأفراد، إلّا أن تلك الأفراد أُخذت في مرحلة تعلق الحكم بلحاظ الاجتماع، فيسمى العام المجموعي في مقابل الإفرادي.

وقد يتعلق به لا بلحاظ الاجتماع، بل باللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى كُلّ فرد فرد، وهذا على قسمين؛ لأن استقلال كُلّ فرد للموردية للحكم تارة يكون على وجه التبادل، فيسمى العموم الإفرادي البدلي، ومرجعه إلى تعلق الحكم بكل فرد فرد بهذا النحو من التعلق، وأُخرى يكون لا على هذا الوجه، بل يتعلق بكُلّ فرد فرد معيّناً، فيسمى العموم الإفرادي الاستغراقي، وهذا أيضاً على وجهين،

لأن الفرد تارة يؤخذ مورداً للحكم بالأصالة، ومن حيث هو، وأُخرى من حيث كونه آلة وقنطرة إلى تعلق الحكم بالجنس، ونفس الكُلّي، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾[1]، فيدل على أن متعلق الحكم هي الطبيعة بأي فرد تحققت، فاليتامى والمساكين في الآية تساوق اليتيم والمسكين، وهذا هو الذي يسمونه بالعام المسوق لإفادة الجنس، نحو تزوج الأبكار لا الثيبات، ومرجع هذا الاختلاف كله إلى اختلاف كيفيات تعلق الحكم والنسبة، لا إلى اختلاف في معنى لفظ العام، فإنه في الجميع متحد لم يستعمل إلّا في معناه الحقيقي الموضوع له بلا تصرف فيه، ولا تجوز، كعدم التجوز والتصرف في النسبة والإسناد أيضاً؛ لما عرفت أن الإسناد لم يؤخذ فيه بحسب نفسه أزيد من مجرد الارتباط، وهو متحقق في الجميع، وأما أنحاء النسبة والتعلق فهي خارجة عن وضع الإسناد، ومفاده لابُد أن تستفاد من الخارج.

نعم، ربما يكون ظهور في الثالث في بعض المقامات بموجب الانصراف لا الوضع، ثم في كُلّ نحو من هذه الأنحاء قد يعتبر استيعاب التعلق والانتساب لجميع الأفراد، وقد لا يعتبر إلّا انتساب الحكم إليها باعتبار بعضها، نظير ما عرفت في نسبة الحكم إلى الكُلّ من أن كون الانتساب إليه باعتبار جميع الأجزاء أو الأفراد، أو باعتبار بعضها جهة خارجة عن وضع النسبة والإسناد لابُد أن تستفاد من الخارج.

نعم، له ظهور في استيعاب الجميع بمقتضى الانصراف لا الوضع، نظير ما عرفت في الكُلّ بالنسبة إلى أجزائه، ففي الموارد المنصرفة إلى الاستيعاب حيث أُريد بيان انتساب الحكم إلى البعض لابُد من ذكر أداة الاستثناء لتكون مانعة عن هذا الانصراف، وقاصرة لحكم العام على غير المستثنى فلا تجوز في لفظ العام ولا في إسناد الحكم إليه، وبه يندفع إشكال التناقض المعروف، وتفصيله في محله.

وثانياً: أنهم يعتبرون بقاء أكثر الأفراد، ولا يجوزون استثناء الأكثر، معللين

---

(١) سورة الأنفال آية٤١.

بلزوم بقاء مقدار يقرب من مدلول العام؛ ليتحقق مشابهة مصححة للتجوز، وهذا صريح في بطلان علاقة العموم والخصوص، وإلا اقتضت صحة التخصيص إلى الواحد، ولا يلتزمون به.

وأما **ثانياً**؛ فلأنها لو تمت لاطّردت ولم تتخلف بحسب اختلاف الموارد، والمصاديق.

بيان الملازمة: أنها على تقدير الثبوت سبب لصحة التجوز، وتخلف السبب عن مسببه غير معقول، وأما بطلان اللازم؛ فلأن من البديهي عدم الصحة، حيث أردت بيان مجيء عمرو، وقلت: رأيت زيداً، باستعمالك زيداً في الإنسان، وإطلاقه على عمرو الجائي، وحيث أردت إفادة رؤيتك الحمار، وتقول: رأيت إنساناً، باستعمالك الإنسان في الحيوان، وإطلاقه على الحمار، وهكذا، فعدم اطّراد الصحة يكشف عن عدم سببية العلاقة لها.

وأما مثال المَرْسِن، فالوجه فيه أن المَرْسِن في الأصل اسم مكان، أي محل الرسن، وأطلق على أنف الناقة من باب إطلاق الكُلّي على الفرد، فقيل مَرْسِنُ الناقة، وجعل معرفاً لأنفها، فلما غلب الاستعمال صار علماً، ومرادفاً للأنف، والناقة غير مأخوذة فيه؛ لأنها كانت مضافاً إليها، فصار مَرْسِنُ الناقة عبارة أُخرى عن أنف الناقة، فإذا حذف منه المضاف إليه، وقيل: مَرْسِنٌ، كان بمعنى: مطلق الأنف، فصار إطلاقه على أنف المحبوبة حقيقة، كإطلاق الأنف عليه. هذا على تقدير ثبوت النقل فيه، وإلا فلابُد في مورد إطلاقه على أنف المحبوبة من وجود خصوصية فيه، كبعض الحلي، ونحوه توجب المشابه لمحل الرسن.

في أن علاقة الأَوْل والمشارفة لا تصحح التجوز في الكلمة

ومنها: علاقة ما كان، أو ما يكون الشيء عليه، ولما كان ذلك بإطلاقه واضح الفساد عبّر عنها غير واحد بعلاقة المشارفة والأَوْل، وهي استعمال الشيء فيما يقرب منه مقدماً أو مؤخراً، كقوله تعالى: ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى

أَمْوَالَهُمْ﴾[١]، وفي قوله تعـالى: **﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ﴾**[٢]، وقوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سـلبه»[٣]، وقوله: «من صور صورة فهـو كذا»[٤]، وقولك مات ميت، وكتبت كتاباً، وأمثال ذلك فزعموا أنها علاقة تصحح التجوز.

وفيه: أنها لو تمت لاطّردت، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن علاقة التجوز -كما مر مراراً- علة لصحة الاستعمال المجازي، كما أن الوضع علة لصحة الاستعمال الحقيقي، ومن المحال تخلف العلة عن معلولها بحسب المقامات، والمصاديق.

وأما بطلان اللازم؛ فلأن عدم الاطّراد واضح، حيث يصح بالنسبة إلى فعل دون فعل، وحكم دون آخر، فإنك لو قلت: تجب الصلاة على اليتيم، وهذا يتيم فُلان، لم يصح، إذا أردت به البالغ، وكذا لا يصح أن تقول: فُلان شرب الخمر، وباع الخمر، واشترى الخمر للعصير، الذي قرب زمان صيرورته خمراً، فضلاً عن الذي يَؤُول إليه بعد زمان، ألا ترى في المورد الذي يصح أن تقول أعصر خمراً، لو رآه إنسان فقال: رأيت خمراً، كان غلطاً، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن بطلان هذه العلاقة، وأن المناط في الموارد التي يتراءى ويوهم كونها من هذا الباب شيء آخر، وهي جهة خاصة لا يتعدى عن موردها، كما سمعت في (اعتق رقبة)، فأما في قوله تعالى: **﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْۖ﴾**[٥]، فالوجه فيه: أنه في صدد بيان وجوب رد مال اليتيم، وعدم جواز أكله، وأما أن الرد بعد البلوغ أو قبله، فممّا لا تعرض فيه عليه، وإنما استفيد كونه بعده من دليل خارج، ولو أغمضنا عن ذلك قلنا: إن الوصف قد يكون عنواناً للحكم، وقد يكون معرفاً للموضوع، فالأول يعتبر فيه

---

(١) سورة النساء: آية٢.

(٢) سورة يوسف: آية٣٦.

(٣) عوالي اللآلئ ١: ٤٠٣، المسلك الثالث، حديث رقم ٦٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٤: ٥، باب ذكر جمل من مناهي النبي ﷺ، حديث رقم:٤٩٦٨.

(٥) سورة النساء: آية٢.

اتصاف الموضوع به في زمان الحكم عليه؛ إذ معنى كونه عنواناً لموضوع الحكم كونه الواسطة في عروض الحكم عليه، فلا يتعلق الحكم بدونه للموضوع، والثاني لا يعتبر فيه الاتصاف به في زمان الحكم، كما تقول: جاء قاتل فلان، وكما كانوا في زمان النبي ﷺ -بعد اخباره ﷺ- يقولون: جاء قاتل الحسين عليه السلام، ويريدون به مثل سنان (لعنه الله)، فإن حكم المجيء ثابت للشخص، وليس وصف القاتليّة عنواناً له حتى يعتبر الاتصاف به في زمان الحكم، وإنما أُخذ الوصف في الموضوع لتعريفه، بخلاف: أكرم المجتهد، فإن حكم الإكرام دائر مدار عنوان الاجتهاد، ويعرض للشخص بواسطته فيجب وجوده في زمان الإكرام.

فالحاصل: أن التلبس بالوصف في زمان الحكم يدور مدار كون الوصف عنواناً للحكم، ومن الواضح أن اليتيم ليس عنواناً لوجوب رد أمواله؛ ضرورة وجوب رد مال الغير مطلقاً، فحيث لم يكن عنواناً لم يضر الاتصاف به قبل زمان الحكم، كما في هذه الآية، وبعده، كما في مات ميت، وكتبت مكتوباً، وصورت صورة، ومن قتل قتيلاً، وأمثال ذلك لوضوح عدم كون المقصود تعلق الموت لعنوان الميت، أو القتل لعنوان القتيل، بل المقصود تعلق الموت، أو القتل لشخص هو متصف بعنوان الميت أو القتيل، ولو بعد عروض هذا الموت، والقتل له، وإنما يقال أمثال ذلك حيث لا يتعلق الغرض بتعيين الموضوع إلّا من حيث عروض هذا العنوان، والوصف له، فالوصف معرِّف لموضوع الحكم، لا عنوان له، نعم هذا الوصف عنوان بالنسبة لحكم استحقاق السلب في المثال الأخير، ولذا يعتبر الاتصاف به في زمان هذا الحكم، فلا تجوز في شيء من هذه الأمثلة؛ إذ وضع المشتق إنما هو لمجرد الاتصاف.

وأما كون الاتصاف باعتبار وقت دون وقت، أو حال دون حال فهو خارج عن وضعه غير مأخوذ فيه.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾[1]، فهو من باب المجاز في الأسناد لا

---

(١) سورة يوسف: آية٣٦.

في الكلمة.

بيان ذلك: أن كُلّ فعل تعلق بشيء لتحصيل شيء آخر يتولد منه بحيث يتمحض الفعل في هذه الغاية يوجب صحة تنزيل متعلق الفعل منزلة تلك الغاية المقصودة في إسناد هذا الفعل إليه، فهو تنزيل في هذه الجهة، وفي هذه النسبة، وقد مر أنه المجاز في الإسناد، فعصر العنب لما كان لأغراض مختلفة، فقد يعصر للشرب فعلاً، فلا عنوان له، وقد يعصر لأن يجعل خلاًّ، فالغاية من عصره خلّيته، فعنوانه حينئذٍ: (عصرٌ خلي)، وقد يعصر لأنْ يجعل خمراً، فغايته الخمرية، وعنوانه: (العصر الخمري) هذا العصر أول مراتب خمريّته بقصده ونيته من جهة تمحض فعله في فعل الخمر يصح تنزيل متعلق الفعل منزلة الخمر في نسبة هذا الفعل إليه، فإن شئت فقل: إنه استعارة في جهة خاصة، نظير ما تقدم في (اعتق رقبة)، وإن شئت فقل: إنه مجاز في الإسناد، حيث بدل مورد النسبة وأسندها إلى ملابسه، وهي الغاية؛ لإفادة أن فعله هذا عين فعل الخمر، وأنه يعصره ليجعله خمراً، فبتغيير مورد النسبة دلّ على مقصوده مع الإيجاز، وهذا أقرب إلى الصواب، بل ليس في الحقيقة وراء هذا التوسع في الإسناد تجوز في الكلمة أصلاً، وقد مر نظيره في (اعتق رقبة)، ونظير هذا المثال أكثر من أن تحصى، كما لو قال الخرّاط: أخرط فُلاناً[1]، والصَيّاغ: أصوغ كذا، إلى غير ذلك، فإنه مطّرد في بابه، ولا تقول: اشتريت الخمر، أو بعت الخمر، ونحو ذلك؛ لعدم التمحض المذكور فيه.

[في علاقة السببية والمسببية]

ومنها: علاقة السببية، والمسببية، فزعموا أنها تصحح التجوز في كُلّ من طرفيها، ومثلّوا لاستعمال لفظ السبب في المسبب بقولك: (رعينا الغيث)، و(فلان أخذ دم أبيه)، أو أكله، وللعكس بإطلاق الطهارة على الوضوء والغسل والتيمم،

(١) مثاله تَدَّسُّ غير مستقيم؛ لأن (الخراط) هو النحات الذي ينحت الخشب أو العاج ونحوهما، انظر: الصحاح٣: ١١٥٣؛ ولسان العرب١٠: ٥٦. نعم مثاله يكون مستقيماً لو أبدل (فُلاناً) بـ كذا.

وإطلاق العقد على ألفاظ الإيجاب والقبول، ومثل له أهل البيان بمثل: «أمطرت السماء نباتاً».

في إبطال كون السببية من العلايق المصححة للتجوز

والتحقيق أيضاً خلافه؛ لأنها لو تمت لاطّردت، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة مر مراراً، وأما بطلان اللازم؛ فلأن أقوى الموارد في هذه العلاقة هو الخالق بالنسبة إلى المخلوق، والعكس، وعدم جواز استعمال اسم أحدهما في الآخر من البديهيات، كبداهة عدم الجواز في ساير المقامات، كأن تقول: اشتريت النجّار، وتريد به السرير، أو جاء السرير، وتريد به النجّار، لعلاقة السببية، ونحو ذلك ممّا لا يتناهى.

نعم، إطلاق اسم السبب على المسبب في الأفعال التوليدية شايع مطّرد، لكنه من جهة الاتحاد، والعينية في التحصل لا بإيقاع اسم أحدهما على الآخر مجازاً، كما تقول للإلقاء في النار إحراق، وذلك لكون إيجاد الإحراق عين إيجاد الإلقاء، فالاتحاد في الإسناد والإحراق وإن كان فعل النار، لكن يستند إلى الشخص باستناد سببه إليه من جهة كون تحصل المسبب عين تحصل السبب، لا تحصلاً مغايراً لتحصله، وأنت إذا تأملت أغلب انتسابات الأفعال إلى مبادئها رأيتها من هذا القبيل؛ إذ الغالب في الأفعال كونها بالآلات والأسباب، حتى إذا قلت: رأيت، فقد أسندت الرؤية إلى نفسك مع أنها فعل البصر.

وهكذا جميع الأفعال، بحيث إنها أفعال النفس، وإنما توجد بالجوارح، وقد سلف فيما سلف أن حصول فعل قد يتحقق بوسايط، كالقتل مثلاً، فإن نفسك تنبعث منها الإرادة فتتولد منها التبعية، والإطاعة في الجوارح، وتتولد منها الحركة، فيها كمد اليد إلى السيف، ثم قبضه، ثم سلّه، ثم رفعه، ثم ضربه، ثم جرحه، ثم خروج الدم منه، ثم ضعف حيويته تدريجاً فتدريجاً، ثم خروج الروح منه، وهو القتل، وهذه أفعال عديدة تتولد بعضها عن بعض، ونسبة الجميع إليك حقيقة؛

لأنها نسبة واحدة، كما أن نسبة بعضها إلى البعض حقيقة، فيصح أن تقول: قتلته، وأن تقول: قتله السيف، وأن تقول: قتله الضرب، وأن تقول: قتله الجرح، وأن تقول: قتله خروج الدم، وهكذا، والكُلّ حقيقة لا مجاز؛ وذلك لأنه يمكن أن يكون للشيء أسباب متعددة في الطول، ومعدات مختلفة بالقرب، والبعد ونسبة الأثر إلى الكُلّ حقيقة لا مجاز؛ ولذا التزم المحققون بالعليّة والمعلوليّة، والتأثير والتأثر بين الأشياء، ولا يتنافى قولهم: لا مؤثر في الوجود إلّا الله، وبه يعلم ما نبّه عليه الأعلام في ردّ من توهم أن الأمر بالمسببات أمر بأسبابها؛ لأنها غير مقدورة للمكلف، حيث قالوا: «إن المقدور بالواسطة مقدور»[1]، فالأمر متعلق بالمسبب حقيقة لقدرة الشخص عليه، والواسطة لا تضر بالقدرة؛ ولذا أفتوا «بأن السبب إذا كان أقوى فهو القاتل مع أنه لم يباشر القتل»[2].

والأصل أن المباشرة ليست شرطاً في الإسناد، وأن إسناد السبب عين إسناد مسببه، فإطلاقنا الإحراق للإلقاء إنما هو من هذا القبيل، وهو الاتحاد في التحصل والإسناد، وإلا فمغايرة ماهية الإلقاء لماهية الإحراق من البديهيات، ولا مناسبة بينهما حتى يتوسع وينزّل أحدهما منزلة الآخر الذي هو مبنى المجاز، وبذلك تعلم أن إطلاق الطهارة على الأفعال المخصوصة ليس من باب التجوز، بل هو حقيقة، وليس من باب النقل، أو اصطلاح جديد من المتشرعة، كما زعمه بعضهم، بل هو

---

(١) انظر: ضوابط الأصول١: ١٥٩.

(٢) قد ذُكر هذا الحكم في مسألة «حكم السلب»، قال الشيخ تَدِّسُّ في المبسوط٢: ٦٧: «فإن جرحه أحدهما وقتله آخر نظرت فإن كان الأول بجرحه لم يصر ممتنعاً كان السلب للقاتل، وإن كان الأول صيره ممتنعاً بجرحه كان السلب له، مثل أن قطع واحد يديه ورجليه ثم قتله آخر كان السلب للأول؛ لأنه صيره زمناً قتيلاً، وإن قطع إحدى يديه وإحدى رجليه وقتله آخر فالسلب للثاني؛ لأنه قادر على الامتناع والسلب للقاتل، وإذا قطع يديه أو رجليه وقتله آخر فالسلب للثاني؛ لأنه القاتل ولأن بقطع اليدين يمتنع بالرجلين بأن يعدو، وبقطع الرجلين يمتنع باليدين بأن يقاتل بهما ويرمي». أما في غيره فقد أفتوا بقتل القاتل «والتخليد في الحبس على الممسك»، انظر الوسيلة: ٤٣٦.

نظير قولنا: الإحراق اسم للإلقاء في النار، والقتل اسم للقطع بالسكين والإمرار به على الحلق، ونحو ذلك، وذلك أن الطهارة عرض من الأعراض تطلق على معنيين:

أحدهما: نفس الحالة العارضة على النفس من حيث هي هي، مع قطع النظر عن انتسابها إلى الموجد، وهي نظافة معنوية، ونزاهة شرعية عبّر عنها في لسان أهل العصمة بالنور[1]، وهي حينئذٍ يكون[2] اسم مصدر كالطهر، وهو المراد حيث يقولون: يشترط في الصلاة الطهارة، وفي قولهم: الطهارة باقية، ومستمرة لا يرتفع[3] إلاّ بإحدى الروافع، وينتقض بنواقضها، ونحو ذلك؛ ضرورة أن الأفعال غير[4]، فإن الذات لا تقبل الدوام والاستمرار.

ثانيها: المعنى المصدري، وهو بملاحظة انتسابها إلى الفاعل، والموجد الذي يزاد في آخره في اللسان الفارسي الدال، والنون، والتاء، والنون كما يعبرون عن الضرب المصدري بـ«زدن»، واسم مصدره كذلك، ويعبرون عن المشي بـ«رفتن»، واسم مصدره بـ«رفتار»[5] و«يورش»، وهذا المعنى الثاني عبارة عن إيجاد الأول، فهو من مقولة الفعل القائم بالشخص، وهو عين غسل الأعضاء ومسحها في مرحلة التحصل والإيجاد، والحمل إنما هو في النسبة والإسناد، وليس هذا الإطلاق من المجاز في شيء، ومن ذلك يعلم الحال في إطلاق العقد، والبيع على الألفاظ؛ إذ له أيضاً اعتباران:

تارة يؤخذ بمعنى اسم المصدر، وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الحالة التي يحصل

(١) جاء في من لا يحضره الفقيه١: ٤١: **«أن الوضوء على الوضوء نور على نور، ومن جدد وضوءه من غير حدث آخر جدد الله توبته من غير استغفار»**.
(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تكون».
(٣) كذا في الأصل، والصحيح «ترتفع».
(٤) كذا في الأصل.
(٥) في النسختين الحجريتين كلمة غير واضحة، وما اثبتناه بين معقوفين -بعد مراجعة من يجيد اللغة الفارسية- هو الموافق للمقام.

من ارتباط الحبلين المسماة بالعلقة والعقدة، كما في قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾[١]، وهذه العقدة هي نفس البيع والنكاح، وغيرهما من العقود وهو القابل للبقاء، والدوام والاستمرار، والانحلال بالفسخ، والتقابل وهو المتصف باللزوم والجواز، والمعروض للأحكام المختصة لكُلّ عقد بحسبه، وهو المراد بقولهم: كتاب البيع، والنكاح، ونحوهما، وقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[٢]، وقولهم: حكم البيع وحدّه كذا، وغير ذلك، وهو بهذا المعنى من مقولة المعاني لا الألفاظ.

وتارة يؤخذ بمعنى المصدر باعتبار نسبتها إلى الموجد، وهو بهذا الاعتبار عبارة عن ربط حبل أحد المالين أو الشخصين بالآخر، فيعبر عنه بالفارسية (بكره بستن) كما يعبر عن اسم مصدره (بكره)، وهذا أيضاً من قبيل المعاني لا الألفاظ، كالبيع، والصلح، والنكاح، بمعانيها المصدرية، لكن تطلق على الإيجاب والقبول، كبعت واشتريت، من جهة تولده منه، بل إطلاق الإيجاب والقبول أيضاً على اللفظين من هذا الباب؛ لأن الإنشائين القائمين بنفس المتعاقدين الذين هما الإيجاب والقبول، لما كان الكاشف دخيلاً في تحققها، وكان الأمر النفسي متولداً من اللفظي، وذلك الربط القائم بين المالين أو الشخصين متولداً من ذلك الأمر النفسي كان إيجاد الربط عين إيجاد الإنشائين وإيجادهما عين إيجاد اللفظين، فيطلق العقد، والبيع بالمعنى المصدري على لفظ بعت واشتريت، من جهة الاتحاد في التحصل على ما عرفت في نظايره، وهو حقيقة لا مجاز، كما تقول: إن أمر الله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[٣]، أو أن (افعل) أمر، مع أن الأمر من مقولة المعاني، وهو طلب الفعل لا من مقولة اللفظ، وإنما يحصل باللفظ، كما يقال: زيد قائم إخبار، مع أن الإخبار صفة الشخص لا صفة اللفظ، فاتضح أن إطلاق العقد على الألفاظ ليس مجازاً، فضلاً عن أن يكون بعلاقة السببية والمسببة، كما اتضح ضعف التفصيل بين عقد

---

(١) من آية ٢٣٧ من سورة البقرة.

(٢) من آية٢٧٥ من سورة البقرة.

(٣) من آية٤٣ من سورة البقرة.

البيع، والبيع، كما صدر عن جماعة فحكوا بأن الأول من مقولة اللفظ، والثاني من مقولة المعنى[1].

وأما مثال أهل البيان: أمطرت السماء نباتاً، فهو نظير ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ من باب المجاز في الإسناد؛ لأن ذلك إنما يقال حيث يكون المطر ممحضاً للإنبات، كما إذا وقع في فصله ومحله، لا في كل مطر، ولو في غير أوانه، فيجري فيه كُلّ ما سمعت في ﴿أَعْصِرُ خَمْرًا﴾، هذا حال أمثلة استعمال لفظ المسبب في السبب.

وأما حال أمثلة العكس، كقولهم: فلان أخذ الدم، أو أكله فهو نظير قولك: فلان أخذ ماله، إذا أخذ مثله أو قيمته ممّن أتلفه، والوجه فيه ما تقرر في محله من الفقه من أن بدل التغريم له اتحاد مع مبدله اتحاداً عرفياً؛ ولذا يملكه الآخذ بملكية المبدل لا بملكية جديدة، فالتلف في مورد الضمان يوجب انتقال المالية إلى الذمة، فأخذ القيمة استيفاء لتلك المالية ودفعها إيفاءً وأداءً لها نظير إيفاء ساير الديون واستيفائها، وانتقال مالية التالف إلى القيمة مع أن الموضوع مشخص للعرض ليس انتقال عرض من موضوع إلى موضوع، وإنما هي جهة عرفية ثابتة في نفس الأمر ليست من سنخ التجوز والتأويل، وإنما هي جهة حقيقية، فبدل التغريم عين المبدل من جهة، وغيره من جهة، وله نظاير في العرف والشرع لا تعد ولا تحصى، فإن إنساناً إذا قهر ملكاً وأخذ سلطنته، فسلطنته عين سلطنة ذلك الملك، مع أن السلطنة عرض متشخص بموضوعه، وكذا مسألة غصب الخلافة، مع أن الخلافة المتشخصة بالشخص لا يعقل انتقالها من واحد إلى واحد، فلا يتصور فيها معنى الغصب، مع أن الثاني غاصبها قطعاً، وأخذ لحق الأول من يده حقيقة، وليس ذلك كله إلّا باعتبار الاتحاد العرفي المشار إليه، فالخلافة المتقومة بالثاني عين الخلافة المتقومة بالأول من جهة، وغيرها من جهة، وباعتبار الجهة الأولى يصدق الغصب، ويجب تسليمها وتوفيتها إلى محلها، وباعتبار الجهة الثانية يحرم على الرعية التمكين لها ويجب إزالتها، ويصح أن يقال: إنها خلافة باطلة.

---

(١) انظر: كتاب المكاسب٣: ١٠.

وهذه الوحدة العرفية ليست من سنخ التجوز والتأويل، بل جهة حقيقية نفس أمرية مرجعها إلى صفح العرف عن الخصوصيات الموجبة للتغاير، ولو كان هذا الصفح بالنظر إلى جهة ومرحلة دون أُخرى، ألا ترى أن العرف يرى بدل التغريم عين المبدل في مراحل الأداء والإيفاء والاستيفاء، ولا يراهما متحدين في مرحلة التسمية مثلاً.

وكيف كان، فليس هذا الصفح حيث ما كان من مقولة التوسع والتجوز، ألا ترى أن وصفحهم عن مائية الأجزاء اللطيفة المتصاعدة بالأجزاء اللطيفة النارية حيث يسمونها بخاراً لا ماءً وبولاً ليس من المجاز في شيء، وكذا تسميتهم الأجزاء اللطيفة الصغار من الدم لوناً لا دماً، والأجزاء الترابية الخليطة بالماء لوناً للماء لا تراباً؛ ولذا يزول عنها الحكم أيضاً، ولو جمعت وصارت حسبما صدق عليه الاسم ولَحِقَهُ الحكم، وهذا الباب واسع لا يرتبط بالمجاز، فالبدل في الغرامات عين المبدل عرفاً لا مجازاً، وأخذه نحو من انحاء أخذ المبدل حقيقة لا مجازاً، وأخذ دية الدم كأخذ قيمة المال التالف على حد سواء ليس من سنخ التجوز، فضلاً عن أن يكون بعلاقة السببية.

وأما قول أهل البيان: رعينا الغيث، فالوجه فيه: أن الماء المنزل من السماء يطلق عليه ألفاظ عديدة لا على وجه الترادف، بل كُلّ لفظ من جهة، فالمطر لتقاطره، ويعبر عنه بالفارسية بريزش وبارش، قال تعالى: ﴿**أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً**﴾[1]، وتعين لفظ المطر في الماء المعهود انصراف إليه بحكم غلبة الوقوع، لا أنه مجاز في غيره، والغيث لإغاثته الناس، فإن الغيث، والغوث، والغياث، بمعنى واحد وهو المعبّر عنه، بالفارسية (بداد وفرياد وسيدن)، فالمطر يغيث الناس بسبب إحيائه الأرض وإنباته النباتات، والأَثمار، والزروع؛ ولذا يطلق على السحاب؛ لكون إغاثته بخروج المطر منه فهو غيث، وغياث للناس من هذه الجهة، كما أن نفس المطر غيث لهم من الجهة المذكورة، وكذلك نفس النباتات أيضاً غيث، وغياث؛ لكونه مرجعاً

(١) من آية ٧٤ من سورة الحجر.

لبقاء حيويتهم بالتغذي، فليس إطلاق الغيث على النباتات مجازاً، ولك أن تقول: إن إغاثة المطر من طريق النباتية، ومن جهة الإنبات، والإنبات عين النبات؛ فلذا أطلق عليه، ولك أن تقول:إنه مجاز في الإسناد من جهة قوام النبات بالمطر، كما أن قوام عينية المطر بالنبات، فأسند الفعل إليه لإفادة هذه المنزلة والمشابهة في الانتفاع فتأمل.

[في علاقة الشرط والمشروط]

ومنها: علاقة الشرط والمشروط، فجوز استعمال لفظ الشرط في المشروط، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[١]، حيث فسرّه بعض من المراد من الإيمان في هذه الآية الصلاة، وهي مشروطة بالإيمان، فأطلق لفظ الشرط على المشروط مجازاً.

[في إبطال كون الشرطية والمشروطية من العلايق المصححة للتجوز]

وفيه:

أولاً: أنها لو تمت، لصحت من طرفيها؛ لأنها علاقة وحدانية لا تقبل التفكيك، ولا أراهم يلتزمون بالعكس.

وثانياً: أنها لو صحت لاطّردت، وعدم الاطّراد من الواضحات؛ فإنه لا يصح أن تقول: غسلت الملاقاة، وتريد به النجاسة؛ لكونها شرطاً فيها، ولا أن تقول: دخل وقت الطهارة، أو القراءة جزء من الطهارة، وتريد بها الصلاة؛ لكونها شرطاً فيها، وهكذا فإن العاقل بعد التأمل لا يلتزم بمثل هذه العلاقة، والآية ليست كما زعموها على تقدير صحة التفسير المذكور وثبوته، بل الوجه فيه أن الصلاة عين الإيمان، كما نطقت به الأخبار[٢]، ويقتضيه تعريف الإيمان بأنه الإقرار باللسان،

---

(١) من آية١٤٣ من سورة البقرة.

(٢) جاء في مسند الشهاب١ : ١٣١، حديث رقم (١٦٥) بسند يرفعه إلى أبي سعيد الخدري عن

والاعتقاد، بالجنان، والعمل، بالأركان[١]، وقد اشتهر أن كمال الإيمان بالأعمال[٢]، فالعبادة لله والإقبال إليه، واتخاذه معبوداً عين الإيمان به، كما أن الإدبار عنه، والخروج عن ربقة العبودية، وعدم اتخاذه معبوداً عين الكفر به، وإن كان كُلّ من الكفر والإيمان يختلفان بحسب المراتب ضعفاً وكمالاً.

[في علاقة الاقتران]

ومنها: علاقة الاقتران، وتنحل إلى علايق ستة؛ لأن اقتران الشيئين إما بكون أحدهما حالاً، والآخر محلاً، وإما بكون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً، وإما بعروضهما في محل وحيز واحد، وإما بتجاوزهما في الحيز، أو في الخيال، أو في الذكر.

في إبطال علاقة الاقتران

وهذه ستة كلها باطلة، وزعموها مصححة للتجوز:

أما الأولى: وهي علاقة الحال، والمحل فقالوا: إنها تصحح التجوز من الطرفين، ومثلّوا لاستعمال لفظ المحل في الحال بقوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[٣]، وللعكس بقوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ**﴾[٤]، أي في الجنة، لحلول الرحمة فيها، فاستعمل الحال في المحل، ويردها:

أولاً: عدم الاطّراد؛ لعدم جواز (جاءني الدار)، أي أهلها، أو السطح، أو البئر، أو الخلاء، أو الدكة، وأمثال ذلك إذا كان فيها إنسان، ولعدم جواز (رأيت القرية)، أو ضربتها، أو اشتريتها، أو ركبتها، أو شربتها، أواكلتها، أو قرأتها، وأنت تريد

النبي ﷺ، أنه قال: «**عَلَم الإيمان الصلاة**».

(١) انظر: شرح أصول الكافي٨: ٥٥.

(٢) احياء علوم الدين٢: ٢١٥.

(٣) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٤) من آية ١٠٧ من سورة آل عمران.

شخصاً، أو حماراً، أو ماء، أو خبزاً، أو كتاباً كان فيها إلى غير ذلك، فلو كان مناط الصحة العلاقة المذكورة لَصَحَّتِ في جميع ذلك لوجودها فيها.

وثانياً: جواز الإضافة إلى الأهل، فلو كان مجازاً في الأهل لما جاز[1] الإضافة إليه، فصحة الإضافة -كقولك: اسأل قرية هؤلاء، أو دار زيد، وبلد بني فُلان، ونحو ذلك- تكشف عن بطلان هذا المجاز الذي توهموه.

وثالثاً: عدم الخصوصية للمحل، كما يشهد به ما بعد الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[2]، وكأن المتوهم غفل عن ذلك، وإلا[3] اخترع علاقة أُخرى، وهي علاقة الراكب والمركوب؛ لأن العِير من عَار يعِير؛ إذ تردد في الذهاب والإياب، وهو في الاصل بمعنى الحمير، لتردده وإطلاقه على القافلة، وهي المجموع من الراكب والمركوب بهذا الاعتبار، فتعلق السؤال بها ليس إلّا كتعلقه بالقرية من أن القافلة ليست محلاً للراكبين، فالصواب أنه تجوز في الإسناد لا في الكلمة.

والسر في هذا التجوز وتغير مورد النسبة، أن القرية ليست اسماً للتراب والأحجار، بل فيها جهة وصفية، كما في غالب الأسماء، فالقرية اسم للأرض باعتبار اشتمالها على الأهل؛ لأنها من «القِرى»، وهي الضيافة فالبلد لما كان مجمعاً للناس ومحلاً للقِرى، سمي بالقرية، كما أن الدار -أيضاً كذلك- لإحاطته على ما احتوى عليه؛ لأنه من دار على الشيء إذا أحاط به، وكذا المسجد، والسوق، والمحل، والمكان، بل الأرض، والبلد -أيضاً كذلك- فإن في كل نحو من الجهة الوصفية، بل أغلب الأسماء إذا تأملتها من هذا القبيل، كما سمعت في العِير، والقافلة، فإنه عبارة عن المجموع من حيث اشتماله على المترددين والقافلين.

فالمتكلم إذا أراد إلغاء خصوصية المسؤول عنه بدعوى شيوع الخبر لكُلّ أحد،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «جازت».

(٢) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٣) كذا في الأصل.

واشتهاره في كُلّ صقع، فيأتي بالقرية، أو العِير، أو البلد، أو الدنيا، أو غير ذلك على حسب عرضه عنواناً جامعاً من جهة احتوائه على الأشخاص، فالقرية مستعملة في معناها الحقيقي، وكذا العِير، إلّا أن إسناد السؤال إليها مع عدم صلوحها له في نفسها تمهيد لإفادة تلك الجهة التي قصدها المتكلم، أو لغيرها من ساير النكات التي لا يحيط بها إلّا الله تعالى، هذا حال استعمال لفظ المحل في الحال.

وأما العكس: فأوضح فساداً لوضوح عدم صحة قولك: عَمّرتُ زيد، إذا عَمّرتَ داره، وقس عليه بقية الموارد.

وأما الآية فهي حقيقة لا مجاز فيها حتى في الإسناد؛ إذ الكون في كُلّ شيء بحسبه، فقوله تعالى: ﴿فِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾[1]، نظير قولك: هو في سخط الله، وذاك في رضوان الله، أو فُلان في التعب، أو في الاستراحة، أو قال ذلك في اليقظة، أو في النوم، أو في السكر، وأمثال ذلك؛ فإنه لا يراد بذلك في محل السكر، أو محل النوم، أو محل اليقظة، كما لا يخفى.

وأما الثانية: وهي علاقة الظرف، والمظروف كشربت الكوز، وأُريق[2] القربة، وجرى النهر، والميزاب، وسال الوادي، ونظائر ذلك، فيردها:

أولاً: أنها لو صحت؛ لصحت من الطرفين، ولعلهم لا يلتزمون به.

وثانياً: أنها لو تمت؛ لاطّردت، وعدم الاطّراد أوضح من أن يبين؛ ضرورة عدم صحة قولك: اشتريت الكوز، أي ماءه، وقولك: طار الجو، أي الطير؛ لكونه ظرفاً له، واعطني الغمد، أي السيف؛ لكونه ظرفاً له، وهكذا.

وثالثاً: صحة الإضافة؛ لجواز قولك: شربت كوز الماء، وأُريقت قربة الماء، وجرى نهر الماء، ولو كان مجازاً عن المظروف لما أضيف إليه.

---

(١) من آية ١٠٧ من سورة آل عمران، وهي: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده ﷺ: «أُريقت»، أو «أراق»، أو «أرقتُ».

ورابعاً: جواز توصيف النهر، والميزاب بالجريان، والقربة بالإراقة، كما تقول: النهر الجاري، ونحو ذلك، فهو كاشف عن كون النسبة إلى نفس النهر، وإلا لما اتصف به، فالصواب أنها أيضاً من باب المجاز في الإسناد، أما للإيجاز أو لنكات أُخر لا تتناهى، لا مجاز في الكلمة، والتقريب والبيان ما تقدم في «اسأل القرية والعِير»، واختلّ البلد، وهلك الدنيا[1]، وسرق الدار، وربح السوق، وأمثال ذلك، فإن الكُلّ من باب واحد.

[في بطلان علاقة العروض في محل واحد]

وأما الثالثة: وهي علاقة العروض في محل واحد، فبطلانها أوضح من الكُلّ؛ إذ ما من شيء إلّا وهو محل لأعراض متكثرة، وجواز استعمال بعضها في بعض من الأغلاط التي لا يلتزم بها ذو مسكة، ألا ترى أن الجسم معروض للطول، والعرض، والعمق، وللخفة، والثقل، وللحمرة، والبياض، والسواد إلى غير ذلك، مع أن عدم جواز استعمال بعض هذه الأعراض في بعض من البديهيات.

وأما أمثالهم لذلك بإطلاق الحياة على العلم، فليس على ما ينبغي، بل هو حقيقة؛ لأن حياة النفوس بالعلم، ومماتها بالجهل، وليست الحياة منحصرة بتعلق الروح، والممات بخروجها، فإن هذه حياة الأبدان، ومماتها؛ إذ حياة كُلّ شيء بحسبه، فإن للأرض مثلاً حياة ومماتاً، قال تعالى: ﴿**إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ**﴾[2]، وموات الأرض وإحيائها معروف، حتى عقدوا له كتاباً في الفقه، وللأشجار والزروع حياة باعتبار تعلق الروح النامية بها، ومماتها باعتبار انسلاخها عنها، كما إذا انفصل من أصولها، وقولهم: مات الزرع، معروف، بل للماء أيضاً حياة باعتبار اتصاله بالمادّة؛ ولذا لا ينفعل ولا يتغير، ولو بقى دهوراً، ومماته بانقطاعه من المادّة، وكذا يفسد ويتغير في زمان قليل، وللنفوس في حد نفسها حياة وممات وراء حياة

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَتِّئُ : «أهلك الدنيا»؛ لأن «هلك الدنيا» لا معنى لها.

(٢) من آية ٥٧ من سورة الأعراف.

الأبدان، ومماتها، قال تعالى: ﴿أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1]، وليس المراد منها مجرد البقاء؛ إذ بقاء جميع النفوس مقتضى مذهب أهل الحق، فلا اختصاص له بالذين قتلوا في سبيل الله، والآيات والأخبار مشحونة بنجاة الصالحين، وهلاك الطالحين، وأن الملكات، والأفعال الحميدة يحي[2] القلب، أو النفس وذمائمها يميتها[3]، والمراد من القلب ليس إلّا النفس على طريق الكناية، لا نفس العضو المخصوص؛ ضرورة أن حياته ومماته من سنخ حياة البدن ومماته.

والحاصل: أن الحياة لا تنحصر بالكيفية المعهودة في الأبدان، وإنما هي نحو من أنحائِها؛ ضرورة أن للجن والمَلَكَ حياة، وليست بتعلق روح إلى بدن، كما في الإنسان، وتقول لله: هو الحي القيوم، فهل هناك روح وبدن، وبينهما تعلق؟! قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[4]، ففي كُلّ شيء حياة وممات، لكن في كُلّ بحسبه، فاتضح أن كون حياة النفوس بالعلم، ومماتها بالجهل ليس مجازاً، فضلاً عن كون علاقته العروض في محل واحد، بل هو حقيقة، وأن كان كَلَّا ولابُد فهو استعارة، لكونه للنفوس بمنزلة الحياة للأحياء في كونها منشأً لآثارها.

[في بطلان المجاورة في الحيز]

وأما الرابعة: وهي المجاورة في الحيز، وقد مثّلوا لها بالسلطان والوزير، فبطلانها أوضح من الجميع؛ إذ ما من شيء إلّا وله مجاور في الحيز، ولو كان هذا مناطاً في صحة التجوز لجاز المجاز في كُلّ شيء، والضرورة قاضية ببطلانه.

وأما المثال، فإطلاق السلطان على الوزير يقع على وجهين:

أحدهما: الاستعارة من جهة نفوذ أوامره، وانقياد الناس له، تقول: هو سلطان،

---

(١) من آية ١٦٩ من سورة آل عمران.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تحي).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تميتها).

(٤) من آية ٣٠ من سورة الأنبياء.

وهذا لا يختص بالوزير، فضلاً عن أن يكون من جهة تجاوره السلطان وملازمته له في الحيز، بل يصح في كُلّ من بلغ من الرياسة مبلغاً ينفذ أمره وينقاد له غيره، كالمشايخ، والعلماء، وساير الرؤساء، فيجوز إطلاق (السلطان) عليهم بهذه الجهة، تقول: العالم الفُلاني سلطان، أو ملك من الملوك، مثلاً.

ثانيهما: الحقيقة، وذلك حيث يكون الوزير واسطة وآلة في حكم السلطان، فإذا حكم الوزير بشيء على هذا الوجه، تقول: حكم السلطان، ومرجع ذلك في الحقيقة إلى عدم إطلاق السلطان على الوزير، بل إطلاق السلطان على نفس السلطان، وإنما الوزير واسطة وآلة في إسناد الحكم إليه، وهذا كما ترى حقيقة، ولا يختص بالوزير، بل ولا بالسلطان، بل يجري في كُلّ من ناب عن غيره في فعل من الأفعال، تقول: فتح السلطان المدينة، وإنما الفاتح الجند، وتقول: فعل فُلان كذا، وإنما فعله وكيله، ونائبه، فأين هذا من التجوز، فضلاً عن أن يكون في الكلمة، فضلاً عن أن يكون[1] علاقته المجاورة في الحيز.

[في فساد علاقة المجاورة في الخيال]

وأما الخامسة: وهي المجاورة في الخيال، ففسادها أشنع من الكُلّ؛ إذ لو تمت؛ لصح التجوز بها في كُلّ متجاورين في الخيال، ولم يختص بالمتضادين، كما زعموا، ومثلوا بقوله تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[3]، بل صح في المتضايفين، والمتناقضين، وغيرهما من أقسام التقابل، ومن البديهي عدم صحة استعمال الأب في الابن، أو العكس، أو العبد في المولى، والمولى في العبد، أو الفوق في التحت، والتحت في الفوق، أو العلم في الجهل، وعكسه، أو الوجود في العدم، وعكسه، أو النور في الظلمة، وعكسه، وهكذا، وعدم الصحة يكشف عن بطلان ما زعموه.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) من آية ٤٠ من سورة الشورى.

(٣) من آية ١٩٤ من سورة البقرة.

وأما مثال السيئة فليس من هذا الباب، بل هو حقيقة لا مجاز فيه؛ لأن جزاء السيئة، وإن لم يكن سيئاً، أي قبيحاً من المُجازِي -بالكسر-، بمعنى: إنه لا قبح في صدور هذه الإساءة منه، لكنه لا يخرج بذلك عن كونه إساءة في نفسه؛ فإن السيئة ما يسوؤُه الغير ويكرهه، وهي كذلك بالنسبة إلى المُجازَى -بالفتح-؛ إذ السيئة لم يؤخذ في وضعها أن تقع في موقع الظلم، وانصرافها إلى القبيح في نظر العقل والشرع، كانصراف الحسنة إلى مقابله لا يوجب خروجها عن وضعها إذا لوحظت بالنسبة إلى الشخص المُجازي، كما أن العذاب لا يصير شيئاً حسنا بالنسبة إلى المُعذَب من جهة صيرورة صدوره من المُذِب -بالكسر- غير قبيح، وخروجه عن كونه ظلماً في هذا المقام لا يغيره عمّا هو عليه في ذاته، وهكذا الحال في الاعتداء، فإنه عبارة عن الخروج عن الميزان، والقاعدة الأولية، وفعل الشخص بعد اعتدائهم -مثل قتل النفس مثلاً- اعتداء، وخروج عن الميزان الأولي، ولو كان حسناً أو واجباً بعد اعتدائهم، ألا ترى أن السب والفحش لا يخرج عما هو عليه في ذاته، من جهة وقوعه في جواب السب مجازاة، وإن كان متصفاً بالحسن، أو الوجوب في مقامه، ووضع اللفظ تابع لما هو عليه في ذاته، فهو حقيقة لا مجاز، فضلاً عن أن يكون مرسلاً بعلاقة المجاورة في الخيال

[في بطلان علاقة المجاورة في الذكر]

وأما السادسة: وهي المجاورة في الذكر، فقد مثلوا لها بقول الشاعر:

قالوا: اقترح شيئا نجد لك طبخهُ

قلت: اطبخوا لي جبة وقميصاً[1]

---

(١) هذا البيت للشاعر أبي حامد أحمد بن محمد الأنطاكي نزيل مصر المعروف بأبي الرقعمق، وله قصة لطيفة ننقلها للطافتها وإلا فليس فيها مطلب علمي: «يروى أنه قال: كان لي إخوان أربعة، وكنت أنادمهم أيام الأستاذ كافور الأخشيدي، فجاءني رسولهم في يوم بارد وليست لي كسوة تحصنني من البرد، فقال: إخوانك يقرأون عليك السلام ويقولون لك: قد اصطبحنا اليوم،

وهي من الكُلّ أعجب؛ إذ العلاقة لابُد أن تكون قبل الاستعمال ليتفرع عليها، والمجاورة في الذكر إنما تحدث بعد الاستعمال، فكيف يعقل أن تكون صحة الاستعمال متفرعة عليها، وإصلاح ذلك بمثل المجاورة، وهي سبق الذكر من سخايف الكلمات؛ إذ لو بني على ذلك لزم جواز التجوز بكُلّ لفظ سابق عن كُلّ ما أُريد، وبطلانه من أجلى البديهيات.

وأما المثال، فهو كأمثاله المتقدمة ليس إلّا التجوز في الإسناد، فإنه نسب الطبخ الذي التزموه له قضاءً لمطلوبه، وحاجته إلى الجبة، والقميص ليدل على أنه إليهما أحوج من المطبوخ، ولم يستعمل الطبخ إلّا في معناه الحقيقي، لكن لم يرده من حيث تعلق غرضه به لنفسه، بل أراده ليسنده إلى الجبة التي لا يسند إليها لينتقل المخاطب إلى أن حاجته إلى حصول الجبة أشد، نظير قولك: فلان أعطاني الدنيا وما فيها، فإنك لم تستعمل «الدنيا وما فيها» مجازاً في «الذي أعطاني»، بل استعملتها في معناها الحقيقي، لكن لم تردها لنفسها، بل جعلت إرادتها توطئه لانتقال المخاطب إلى أن الواصل منه إليك بمثابة الدنيا في المطلوبيّة وعظم المرتبة، فليس «اطبخوا جبة» إلّا كـ ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾، وطار زيد، ونطقت الحال، وخاض المنايا، وأماتَ الدنيا، وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ، وصام نهاره، وجرى النهر، وشرقت صدر القناة من الدم، واعتق رقبة، وأنشبت المنية أظفارها، وأمثال ذلك في عدم التجوز في شيء من هذه الألفاظ لا في لفظ النقض، ولا في لفظ العهد، ولا الطيران، ولا النطق، ولا الحال، ولا الخوض، ولا المنية، ولا غيرها، بل الكُلّ مستعملة في معانيها الحقيقية، وإنما

وذبحنا شاة سمينة، فاشته علينا ما نطبخ لك منها، قال: فكتبت إليهم:

إخواننا قصدوا الصبوح بسحرة
قالوا: اقترح شيئا نجد لك طبخه
فأتـى رسـولهم إلي خصوصـا
قلت: اطبخوا لي جبة وقميصا

قال: فذهب الرسول بالرقعة فما شعرت حتى عاد ومعه أربع خلع، وأربع صرر، في كل صرة عشرة دنانير، فلبست إحدى الخلع وسرت إليهم». الغدير ٤: ١١٢.

نسبت في كُلّ إلى شيء لا ينبغي أن يسند إليه ليدل على نُكتة مقصودة مختلفة في كُلّ بحسبه، فليس في لفظ الطبخ تجوز وتصرف، وإنما التصرف في إسناد معناه إلى الجبة، وإن شئت فقل: إنه استعارة في الجهة الخاصة، نظير ما عرفت في نظرائه، وعلى هذا فالجبة استعارة بالكناية، والطبخ استعارة تحقيقية في الخياطة مثلاً بعلاقة المشابهة في المطلوبيّة، فنزّل الخياطة بمنزلة الطبخ الملتزم الموعود به، فاستعار لها لفظ الطبخ استعارة تحقيقية، ونَسَبَهُ إلى الجبة ليدل على تشبيهها في النفس بالشيء المطعوم على وجه الاستعارة بالكناية، كما قالوه في﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾، حيث شبّه العهد في النفس بالحبل المشدود المبرم، وإبطاله بنقضه، فاستعير لفظ النقض للإبطال تحقيقاً، وبقي العهد استعارة مكنية لاستفادة التشبيه فيه من التشبيه في النقض، ولكن الصواب خلاف ذلك، كما مر مراراً.

والعجب أن صاحب الفصول أنكر المجاورة بمعنييها، وجعل إطلاق الطبخ على الخياطة بعلاقة الاشتراك في المطلوبية، واخترع من عنده علاقة أخرى وهي علاقة الاستعمال، وقال: «لم أقف على من تنبه لذلك»[١]، ثم قال: «وهي أن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما في نفسهما علاقة[٢]، لكن ينضم إليهما بحسب بعض الموارد نكات وخصوصيات تحققها فيها، كما مر في إطلاق الطبخ على الخياطة، فيستعمل فيها في المعنى الآخر مجازاً، فيتحقق من جهة الاستعمال هناك ولو بعد التكرير علقة يصح معها الاستعمال فيه، وإن تجرد عن تلك النكتة والخصوصية، فإن الاستعمال كما قد يوجب النقل كذلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة، وكثيراً ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة على حذو ما مر، ولهذا ترى أن التجوز قد يصح في لفظ، ولا يصح في مرادفه،كما في الرقبة فإنها تطلق على العبد، والجيد يرادفها، ولا يطلق عليه»[٣] انتهى.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٢٥.

(٢) في المصدر: «علاقة معتبرة».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٢٥.

وفيه:

أولاً: ما عرفت من أن التجوز يحتاج إلى علاقة بين المعنيين معتبرة، وأن التنزيل في جهة خاصة لا يصحح التجوز في الكلمة، فضلاً عن أن يصحح ذلك خصوصيات في مورد الاستعمال الشخصي.

وثانياً: أن تكرر الاستعمال لا يوجب الربط بين المعنيين، وإنما يحدث الربط بين اللفظ والمعنى المستعمل فيه، والنقل متفرع على الثاني، والمجاز على الأول، وبينهما بون بعيد، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق؛ فإن غلبة استعمال اللفظ في المنقول إليه لا توجب حدوث علاقة وارتباط بين المعنى المنقول إليه والمعنى المنقول منه، كما هو بديهي، وإنما توجب الارتباط بين اللفظ والمعنى المنقول إليه حتى ينتهي إلى التعين والاختصاص له، ألا ترى أن الغاصب لمال الغير بكثرة استعماله المال المغصوب لا يحدث علاقة وارتباطاً بينه وبين المالك الأولي المغصوب منه، والمجاز لابُد فيه من العلاقة بين المعنيين، أتظن أن اللفظ لو استعمل غلطاً ثم تكرر هذا الغلط ينقلب بتكرره إلى الصحة؟، كلا بل هو باق على غلطيته أبداً، إلّا أن ينقلب[1] طبيعة اللفظ ويصير فيه حقيقة ثانوية، فالاستعمال لا يصلح لأن يحدث علاقة بين المعنيين، أو يكملها.

وأما قوله: «ولهذا... إلى آخره»[2] ففيه ما تقدم، ودعواه الترادف بين الرقبة والجيد، قد علم ضعفها مّما مر، هذا[3] فقد تبين مّما فصلناه أن العلائق التي اخترعوها بآرائهم واجتهادهم اضطراراً إلى تصحيح ما وصل إليهم من الاستعمالات المترائي ظاهرها مخالفاً لوضعها كلها باطلة.

ومحصل ما حققنا: أن المجاز عبارة عن التوسع في ما وضع له اللفظ، والتعدي عن حدوده، ولهذا التوسع والتعدي حد عرفي لا يجوز التعدي عنه، وهذا الحد

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تنقلب).

(٢) والقول هو : «ولهذا ترى ان التجوز ...إلى آخره»

(٣) كذا، والأنسب (هنا) مكان (هذا) كي تستقيم العبارة.

يدور مدار مناسبة تامة توجب صحة قيام أحد المتناسبين مقام الآخر، واتحاده معه في مرحلة التنزيل، وهذه المناسبة قد يتحقق[1] بأمر راجع إلى نفس المعنيين في حد ذاتهما، وهذا الأمر هو العلاقة الرابطة بينهما، فيكون بين المعنيين في حد أنفسهما ارتباط مقوم لاتحادهما التنزيلي من دون أن يختص بمقام خاص، أو مورد مخصوص، لصلوح نفس المعنيين لذلك، فيجوز استعمال لفظ أحد المتناسبين في الآخر توسعاً من جهة الاتحاد المذكور، وهذا هو المجاز في الكلمة، وقد لا يتحقق إلّا في مقام دون مقام، أي بالنسبة إلى شيء دون شيء، ومعنى ذلك عدم المناسبة بين المعنيين في نفسهما، وإنما المناسبة في جهة مخصوصة، أي بالإضافة إلى إسناد شيء إليه، فوقوعه موقعه إنما يصح في هذا الإسناد، وهذا هو المجاز في الإسناد، كما عرفت في أغلب الأمثلة المتقدمة، فإن الرقبة والعبد لا مناسبة بينهما، وإنما صح إقامتها موقعه في إسناد العتق.

وكذا العهد والحبل لا مناسبة بينهما، وإنما يصح إقامته موقعه في إسناد النقض، وكذا الخياطة والطبخ، لا مناسبة بينهما، وإنما صح إقامته موقعها في إسناده إلى الجبة، ولما كان ذلك يختلف باختلاف خصوصيات المقامات، وخصوصيات الأمور المسندة، والأشياء المسند إليها، وأنحاء الإسناد وغير ذلك لم يعقل ضبط وجوه مناسبتها تحت ضابط؛ لعدم إمكان إحصاء الخصوصيات، ولا أنحاء اختلافاتها أو تنزيل شيء منزلة شيء في خصوص جهة، وفي خصوص مقام مانع لخصوصية تلك الجهة، وذلك المقام، ولا يعقل أن يكون تابعاً لميزان، أو قاعدة، بخلاف القسم الأول، فإن صلوح شيء للوقوع موقع شيء واتحادهما اتحاداً تنزيلياً في حد أنفسهما، يمكن أن يكون تابعاً لميزان، ومنضبطاً بضابط، فالمشابهة في إظهار الحواس ميزان وعلة لهذا الاتحاد التنزيلي الذي به قوام المجاز باتفاق الكُلّ.

والوجه فيه: أن الشيء إذا كان له صفة ظاهرة له تعين بهذه الصفة [و][2] أمكن

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتحقق).

(٢) ما بين المعقوفين أضفناه كي تستقيم العبارة.

معها الإغماض عن ساير صفاته وخصوصياته بجعلها في جنب تلك الصفة كالعدم، ومقتضاه تمحض الشيء لهذه الصفة، وكونه عبارة عنها، فتتسع دائرة الشيء حينئذٍ باتساع دائرة هذه الصفة، فإذا شاركه غيره في هذه الصفة اندرج فيه اندراجاً قهرياً، وصار هو هو في مرحلة هذا التنزيل، فصح إطلاق اللفظ عليه بهذا الاعتبار، وهذا معنى مقالة محققي علماء البيان: إن مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به[1]، ولذا وجهها التفتازاني بما حاصله: «إن المستعير يتأول في وضع اللفظ، فيجعله كأنه موضوع للمعنى الأعم، مثلاً يجعل لفظ (أسد) كأنه موضوع للشجاع، ويجعل لفظ (حاتم) كأنه موضوع للجواد، وبهذا التأويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص، والرجل المعروف من قبيلة طي، والفرد الغير[2] المتعرف الذي هو الرجل الشجاع، والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف[3] استعمال له في غير ما وضع له، فيكون استعارة»[4] انتهى.

وفي بعض فقراته، وإن كان بعض المسامحات، لكن مرجعه إلى ما ذكرنا، فعلاقة المشابهة صالحة لهذه الوحدة، والعينية التنزيلية، وغيرها ممّا ظنه القوم غير صالحة لها بالبيان الذي قدمناه، ومنشأ ظنهم عدم التمييز بين حقيقة المجاز في الكلمة، وحقيقة المجاز في الإسناد، والخلط بين مواردهما في الاستعمالات، فاضطروا في إصلاحها إلى اختراع علاقة عن كُلّ مورد بحسبه، ثم وقعوا في تتميم تلك العلاقة وإصلاحها من جهة عدم اطّرادها في أمثال ذلك المورد في كلفة، ومشقة عظيمة:

فمنهم: من التزم بالوضع في نوع العلاقة، ومنهم: من شاهد عدم كفاية ذلك فقصر الوضع بصنفها.

---

(١) انظر: مختصر المعاني ٢٢٣.

(٢) في المصدر: (غير).

(٣) كذا في الأصل والمصدر، والصحيح (غير المتعارف).

(٤) انظر: مختصر المعاني: ٢٢٥.

ومنهم: من شاهد عدم إصلاح ذلك أيضاً فالتزم[١] بالوضع والتعبد في آحادها.

ومنهم: من رأى شناعة ذلك، فقال[٢]: بأن الوضع في النوع، وعدم الجواز في بعض الموارد لعلة لا نعلمها، ولعلها منع الواضع، أو استهجان الطباع، وأمثال ذلك.

ومنهم: من رأى سماجة ذلك، كصاحب الفصول رحمه الله، فقال: «إن التجوز يتبع المناسبة التي تستحسن معها الطباع إطلاق اللفظ، والعلائق المذكورة تعتبر حيث يتحقق معها هذه المناسبة، وإلا فلا»[٣].

وفيه: مع أن العلاقة عبارة أُخرى عن المناسبة، وأقسامها تكون عبارة عن أنحائها لا شيء وراءها أنه حوالة إلى المجهول؛ إذ الغرض والمقصود يعين تلك المناسبة التي يحسن معها إطلاق اللفظ، وكيف كان فكُلّ ذلك ناشئ عن الخلط المذكور؛ ولذا تراهم كثيراً ما يمثّلون [لمثال][٤] واحد تارة للمجاز في الإسناد، وأُخرى في مقام آخر للمجاز في الكلمة بقسم من العلائق، ومن هنا حصل الاشتباه أيضاً لصاحب الفصول، حيث ادعى أن العلائق لا تنحصر، ونسب إلى الأكثر أنهم لم يبالغوا في حصرها، وذلك لما عرفت أن أمر التجوز في الإسناد يتبع خصوصيات المقامات والموارد، ويختلف باختلافها، فالخلاف لا يقبل الحصر والانضباط، ومقتضى الخلط بينه وبين التجوز في الكلمة أن يقول ذلك هذا، وقد اتضح بما ذكرنا أمور لا بأس بالتنبيه عليها:

---

(١) في الأصل «التزم»، والفاء اضفناها لأن السياق يقتضيها.

(٢) في الأصل «قال»، والفاء اضفناها لأن السياق يقتضيها.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٥.

(٤) الكلمة غير واضحة في النسختين الحجريتين، ويحتمل أنها «لمقام» ولكن ما اثبتناه هو الأقرب للرسم الإملائي في النسختين الحجريتين.

في عدم جواز سبك مجاز من مجاز

أحدها: السر في عدم جواز سبك مجاز من مجاز؛ لما عرفت أن مبنى المجاز على التوسع في المعنى الحقيقي، والاتحاد التنزيلي بينه وبين المعنى المجازي، وحيث عرفت أن هذا باعتبار صفة بها جهة تعين، وتبرز للمعنى الحقيقي، فيغضى عن صفاته الأخر، ويمحض لهذه الصفة، فيتسع[1] دائرته باتساع دائرة هذه الصفة، فيشمل[2] مشارِكَهُ فيها في مرحلة التنزيل، فإذا كان لهذا المشارك صفة أُخرى ليصح فيها هذا الاعتبار بالنسبة إلى ثالث لم يعقل دخول هذا الثالث في دائرة التوسع الأول، لا ابتداء ولا بواسطة، لتبائن الجهتين واختلاف المرحلتين. وتوهم أن المتحد مع المتحد مع شيء متحد مع هذا الشيء باطل في الاتحاد التنزيل؛ إذ الاتحاد التنزيلي لا يتجاوز عن حد جهة التنزيل، وإن شئت فقل: إن المشابه لشيء في جهة لا يشبه مشابِهَهُ في جهة أُخرى، فلا يتحقق بينهما مناسبة واتحاد من هذا الطريق. نعم لو شاركه في جهة الشباهة الأولى دخل في دائرة التوسع الأول ابتداء بلا واسطة في عرض دخول صاحبه، فسبك المجاز من مجاز باطل على كُلّ حال.

ثانيها: أنك قد عرفت أن مبنى المجاز على العينية التنزيلية، وقلنا: إنه المراد من مقالة محققي علم البيان: إن مبنى الاستعارة على دخول المشبه في جنس المشبه به، كما شهد به تفسير التفتازاني المتقدم، لا الجنس المصطلح، وهو ما دلّ على ذات كُلّية لا باعتبار صفة، كما سبق إلى أوهام بعض، كصاحب الفصول رحمه الله، فنسب إليهم أنهم منعوا الاستعارة في الأعلام الشخصية؛ لأن العَلَمية تنافي الجنسية، إلّا أن يشتمل على نوع وصفية، كـ«حاتم»، فإنه إن أُريد من هذا الوصف المعتبر اشتمال العَلَم عليه ما قد يعتبر في وضع الأسماء لمسمياتها، كما هو كذلك في غالب الأسماء، مثل ما عرفت في وضع القربة، ووضع الجيد والرقبة، والإنسان والبشر، من أن كُلّا موضوع للمعنى باعتبار جهة أو وصف بها يفارق الآخر، وعليه يبتني نفي

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «فتتسع».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «فتشمل».

الترادف في اللغات، فمن البديهي أن هذا الاعتبار لا يوجب صيرورة العَلَم جنساً ولا شيئاً ذا أفراد، فإن جهة التسمية لا توجب اتساع المسمى، والتسمية باتساع تلك الجهة، ولو سلم أو فرض كان اتساعه بالوصف، والجنس يخالفه لوجوب كون كليته باعتبار الذات لا الوصف، كما هو مقتضى تعريفه المقدم، وإن أُريد به الوصف الموجود في المعنى الذي به قوام التوسع والتنزيل، كالجود في الحاتم[1]، والشجاعة في الأسد، فهو حينئذٍ عبارة عن علاقة المجاز، والاستعارة، فتخصيص صحة الاستعارة في الأعلام بذلك شطط من الكلام. وله في المقام كلمات واهية ناشية من هذا الوهم، ومن توهم أن الدعوى والتنزيل جهة وراء الاستعمال بعلاقة المشابهة، فصدر منه لهذين التوهمين ما يقضي منه العجب، حتى قال في قول القائل[2]: رأيت اليوم حاتماً، احتمالات خمسة:

أحدها: أن يكون تشبيها بتقديرساير أركانه، غفلة عن أن حذف الأركان الثلاثة من التشبيه عين الاستعارة.

الثاني: أن يكون استعارة بعلاقة المشابهة.

الثالث: أن يكون استعارة على دعوى أنه الشخص المعروف، زعماً منه أن هذا غير الاستعمال بعلاقة المشابهة.

الرابع: أن يكون بمعنى الجواد المطلق فيكون مجازاً مرسلاً.

وقد مر بطلان المرسل، وعلى تقدير صحته لا يعلم العلاقة، فإن أراد العموم والخصوص لم يصح؛ إذ الحاتم[3] ليس فرداً لعنوان الجواد، وإنما هو مورد ينطبق عليه هذا العنوان ويعرض له، والمعروض ليس فرد العرضة، وإن أراد الملازمة، كما ذكر في ما سبق في استعمال «الأسد» في عنوان الشجاع، فلم يعهد كون الملازمة من العلائق.

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧.

(٣) كذا في الأصل.

الخامس: أن يكون مستعملاً في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم، فيكون استعارة، [و][1] إن أراد من الرجل الجواد الشخص رجع إلى القسم الثاني، وإن أراد الطبيعة أضحك الثكلى، فإن تشبيه الطبيعة بحاتم من الغرائب، وقس على ذلك بقية كلماته التي أعرضنا عنها لأنه تطويل بلا طائل.

في أن ما يسمونه استعارة مكنية حقيقة

ثالثها: أن ما يسمونه استعارة مكنية حقيقة، ونسب إلى السكّاكي أنه مجاز لفظي، بتوهم أن المَنية استعملت في السّبُع ثم أطلق على المَنية بدعوى أنها من أفراده، وبطلانه واضح:

أما أولاً؛ فلقضاء ضرورة الوجدان بأن المنية لم تستعمل إلّا فيها.

وأما ثانياً؛ فلأنه كالأكل من القفا.

وأما ثالثاً؛ فلأن استعمالها في السبُع يكون استعارة لا محالة، وهي على مذهبه حقيقة[2].

وأما رابعاً: فلأن استعمالها في السَبُع مجاز، ثم إطلاقها على المنية بدعوى جعلها فرداً من السَبُع ليس إلّا نظير ما ذكره صاحب الفصول[3] رحمه الله في تصوير مذهب السكّاكي في الاستعارة المصرحة من سبق الاستعمال على الدعوى، وجعل الحقيقة هناك مبنية على ذلك، غاية الأمر أن أمر المقام عكس ذلك، بمعنى: أن الاستعمال هناك وقع على المعنى الحقيقي ثم ادعى فردية المعنى المجازي في مرحلة الانطباق والاندراج، وهنا وقع على المعنى المجازي، ثم ادعى فردية المعنى الحقيقي في المرحلة المذكورة، فيرد عليه كُلّ ما أوردناه هناك.

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأن المقام يقتضيه.

(٢) انظر: مفتاح العلوم: ٤٨٧.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧.

رابعها: أن التشبيه إن ذكر أركانه الأربعة، فهو أدنى مراتبه، وإن حذف وجه التشبيه، فهو فوق السابق؛ لإفادته التساوي، وإن حذف أداته أيضاً كان أبلغ؛ لإفادته الاتحاد، كما هو مقتضى الحمل، ويسمونه تشبيهاً بليغاً، ومعناه أنه فوق التشبيه، فهو مبالغة في مقام التشبيه لا أنه تشبيه حقيقة، وإذا حذف المشبّه أيضاً وأقيم مقامه المشبّه به، فهو الاستعارة ومعناها على العينية، وعلى[1] أنه ليس وراء المشبّه به شيء يذكر، فهو فوق الاتحاد فضلاً عن المشابه، وما تكرر منا التعبير فيما سلف من أن مبنى الاستعارة على الاتحاد التنزيلي، فمرادنا منه العينية التنزيلية؛ إذ الاتحاد أعم منها، كما في صورة الحمل، ومنه يعلم معنى مقالة محققي علم البيان من أن شرط الاستعارة أن يطوى ذكر المشبّه بالمرة، وذلك لقضاء لحاظ العينية بذلك، ولا يرد النقض بـ (صادفت الأسد زيداً)، كما زعمه صاحب الفصول؛ إذ الفرض طي ذكره في [طرفي][2] التشبيه، لا مطلقاً حتى في كلام آخر مثلًا.

وممّا ذكرنا يعلم عدم تعقل الاستعارة في صورة الحمل، فما نسب إلى عبد القاهر في دلايل الإعجاز، من أنه إن ضعف أو امتنع تقدير أداة التشبيه، نحو (هو بدر يسكن الأرض)، و(شمس لا تغيب)، ونحو (أسدٌ دم الأسدِ الهزبر خضابه)، (موتٌ فريص الموت منه ترعد)، فهو استعارة واضح الفساد؛ لما عرفت، وليس البدر، والشمس، والأسد في الأمثلة المذكورة إلّا مستعملة في معانيها الحقيقية، وإنما تجوز في إسناد الأوصاف المذكورة إليها، وبالغ في حملها بهذه الأوصاف على الممدوح، فهي مركبة من التشبيه البليغ، والتجوز في الإسناد، والنسبة إليه عندي غير ثابتة، ولا يحضرني الآن عبارته، وقد طالعتها في سالف الزمان، وببالي أن مراده غير ما توهموه.

ومحصله[3]: أن التشبيه يُنَبِئ عن المغائرة، والاستعارة تُنَبِئ، وتبتني على العينية،

(١) كذا في الأصل.

(٢) مابين المعقوفين كلمة غير واضحة -في النسختين الحجريتين- وما اثبتناه بينهما هو الاقرب.

(٣) هذا محصل ما ذكره الجرجاني في الفصل ٣٦ الذي عنونه محقق النسخة التي بين يدي (في الفصاحة والتشبيه والاستعارة)، انظر صفحة ٣٩٦ وما بعدها من دلايل الأعجاز.

والتشبيه البليغ برزخ بينهما، وربما يزداد قرباً من أحد الطرفين، وليس به، فإذا حسن دخول أداة التشبيه، نحو (زيد الأسد)، قرب من جانب التشبيه وازداد بُعداً عن جانب الاستعارة، وإذا لم يحس إلّا بتغير صورة، نحو: (فلان بدر يسكن الأرض)، حيث لا يحسن دخول الكاف فيه إلّا بتغير، نحو: (فلان كالبدر إلّا أنه يسكن الأرض)، قرب من جانب الاستعارة، وازداد بُعداً عن جانب التشبيه، وإذا استحال دخولها ازداد قرباً من جانب الاستعارة، ومزيد بعد عن جانب التشبيه، كقوله: (أسدٌ، دمُ الأسدِ الهزبر خضابه)، فإن دخول (الكاف) فيه موجب للتناقض؛ إذ التشبيه بجنس السَبُع المعروف دليل على أنه دونه أو مثله، وجعل دم الهزبر -الذي هو أقوى أفراد الجنس- خضاب يده دليل على أنه فوقه، وكذا في الموت فليس مبنى أمثال هذا الكلام إثبات التشبيه بينهما، بل مبناه على تخييل أنه زاد في جنس البدر، أو الشمس، أو الأسد أو الموت، واحد له هذه الصفة العجيبة التي لم تعرف لهذا الجنس، ولم تعهد في أفراده هذا، فإن أراد ما ذكرنا، فصواب حسن، وإلا فضعيف فاسد.

وأولى بالضعف والفساد ما زعمه التفتازاني، حيث جعل صور الحمل كلها استعارات، وقال: إن الأسد في قولنا: (زيد أسد) استعمل في الرجل الشجاع، والمعنى زيد رجل شجاع كالأسد، واستشهد على ذلك بالحمل، وقال: هو قرينة هذا التجوز، وأنكر على الجمهور ما قالوا: إن الأسد حيث حمل على زيد وعلم أنه لا يكون أسداً، وجب المصير إلى التشبيه بحذف أداته، قصداً إلى المبالغة، بان ذلك ممنوع؛ إذ يجب المصير إلى ذلك إذا سلم استعماله في معناه الحقيقي، وأما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فصحة حمله على زيد ظاهرة، وبتعلق الجار والمجرور به كثيراً، كقوله: أسد عَلَيَّ وفي الحروب نعامة؛ إذ لا يتعلق حرف الجر بالذات، وبعدم حسن دخول أداة التشبيه وامتناعه كما سمعت عن عبد القاهر، هذا محصل كلامه[1].

---

(١) انظر: مختصر المعاني:٢٢٢.

وفيه، أولاً: ما سبق مثله في التعرض لكلام صاحب الفصول رحمه الله، وملخصه: أنه إن أراد أن (أسداً) مجاز في (زيد) أو في (رجل شجاع شخصي)، امتنع الحمل، وإن أراد أنه مجاز في طبيعة الرجل الشجاع، أضحك الثكلى؛ إذ تشبيه الطبيعة والمفهوم بالأسد من الغرائب، وإن أراد أنه مجاز في عنوان الشجاع لم يصح التجوز، أما الاستعارة فلعدم المشابهة بين الأسد وعنوان الشجاع، وأما المرسل فبطلانه في نفسه، وعلى تقدير الصحة لا علاقة، وتوهم العموم والخصوص فاسد؛ إذ ليس الأسد فرداً لهذا العنوان، وإنما هو معروض له.

وثانياً: أنه تكلم في غير الفرض؛ إذ المفروض، ما لو أُريد المعنى الحقيقي، وحمل عليه للمبالغة، ودعوى أنه لا يقع في استعمال أحد أو يلزم على المتكلمين أن لا يريدوا ذلك من عجائب الدعاوى، وإن ادعى أن هذا الاستعمال وهذا النحو من الحمل للمبالغة غلط غير صحيح، فغلط مخالف للضرورة لوقوعه في التحاوراتأكثر من أن يحصى، ومنه يعلم عدم صلوح الحمل ليكون قرينة على مجازه الذي زعمه.

وأما تعلق الجار فصحته تابعة لصحة الحمل والإسناد، والحروف لا تتعلق إلّا بالنسبة والإسناد؛ لأنها آلات لخصوصياتها، وحمل الذوات على الذوات وإسنادها إليها لما لم يكن صحيحاً إلّا في مقام المبالغة، انحصر دخول الجار فيها أيضاً بذلك المقام تبعاً لصحة الحمل والإسناد، وأما قولنا: زيد إنسان، والإنسان حيوان، فقد مر أنه لا حمل ولا إسناد في أمثاله؛ إذ ليست قضية تشتمل على إسناد ومسند ومسند إليه، وإنما هي صورة قضية لا تصلح إلّا للتصور، لا التصديق، وأما عدم حسن دخول أداة التشبيه، فلما عرفت أنه ليس تشبيهاً لمنافاته الحمل الموجب للاتحاد، وإنما هو مبالغة في مقام التشبيه، والتسمية بالتشبيه البليغ اصطلاح منهم يبتني عمّا ذكرنا، لا أنه تشبيه بالفعل حقيقة، وما ذكرنا من حسن دخول أداة التشبيه مادة، وعدم حسنه أو امتناعه أُخرى عند التعرض لمقالة عبد القاهر، كان ناظراً إلى مقام آخر، وإلا فعدم جواز دخولها مطلقاً من البديهيات؛ لفوات المبالغة.

ودعوى الاتحاد، الذي هو مقتضى الحمل، والغرض من عدم الحسن والامتناع

هناك ما استند إلى جهة وراء هذه الجهة.

وثالثاً: أنه لا يتم في: «هو أسد في الشجاعة»، كما اعترف هو بذلك، وإن كان وجه اعترافه فاسداً؛ لتوهمه أنه يكون حينئذٍ تشبيهاً لوجود وجه الشبه، وهو توهم فاسد؛ إذ الموجود جهة الاتحاد لا وجه الشباهة، فإن قوام التشبيه بأداته، فحيث انتفت انتفى التشبيه، فكما إن التشبيه قد يكون في جهة، كقولك: هو كالأسد في الشجاعة، وقد يكون مطلقاً، كقولك: هو كالأسد، فكذا ادّعاء الاتحاد قد يكون في جهة، كقولك: هو أسد في الشجاعة، وقد يكون مطلقاً، كقولك: هو أسد، فمرجع المثال إلى الاتحاد في جهة لا التشبيه فيها. وإن شئت فقل: إنها برزخ بين التشبيه المصطلح وبين التشبيه البليغ، بل يجري الأمران في دعوى العينية التي هي مبنى الاستعارة، كقولك: لاقيت أسداً في الشجاعة، ولاقيت أسداً، فالأول كالبرزخ بين التشبيه البليغ، والاستعارة، وقد خفى[1] هذه الدقائق على أغلب أهل البيان، فوقعوا هنا لذلك في اضطراب شديد، فصدر من التفتازاني وغيره في المقام كلمات واهية عرضنا عن التعرض لها؛ لوضوح حالها من التأمل فيما ذكرنا، ولإفضاء التفصيل إلى الخروج عن وظيفة الفن.

في تقسيم المجاز إلى المفرد والمركب

خامسها: أنهم قسموا المجاز إلى المفرد والمركب، وذكروا أن العلاقة في الثاني إن كانت هي المشابهة، سمي استعارة تمثيلية، وإلا فمجازاً مركباً، وخالفهم العضدي[2] فأنكر المجاز المركب رأساً، وخصّه بالمفرد، وهو الصواب؛ لأن التجوز في شيء فرع أن يكون له معنى، وفرع أن يكون له وضع، وكلاهما في المركب محال:

أما الأول؛ فلأن التركيب عبارة عن إسناد المفرد بالمفرد، وربط أحدهما بالآخر، وهو معنى حرفي يحدث بنفس الاستعمال، فهو خصوصية في استعمال المفردين،

(١) كذا في الأصل، والصحيح «خفت».

(٢) انظر: مختصر المنتهى الأصولي ١: ٥٥٢.

والاستعمال ليس إلّا الذكر لإراءة المعنى، فلو لم يكن[1] المفردات على معانيها استحال التركيب، ومعه لا يعقل أن يكون للمركب معنى وراء معنى المفردات، فيستحيل أن يتطرق إلى المركب حقيقة أو مجاز.

وأما الثاني؛ فلأن قوام التركيب بالإسناد، وهو من جهة كونه معنى حرفياً، وخصوصية في استعمال متعلقة يتأخر في حد ذاته بحسب الرتبة عنه، فيستحيل جعله في عرضه باعتبار الوضع المفروض تعلقه بالمجموع، وقد مر إبطال نظيره، فيما تقدم نقله عن صاحب الفصول وأخيه من التزامهما بوضع المجموع من الهيئة والمادة في المشتقات، نعم إذا ألغى جهة التركيب والإسناد ولوحظ الكلمتان بلحاظ وحداني، كـ «عبد الله»، أو «تأبط شراً» صح تعلق الوضع له بهذا الاعتبار، لكنه خارج عن الفرض، وداخل في المفرد ليس فيه إسناد، ولا دلالة بجزئية على شيء كالحروف المؤلف منها لفظ «زيد» عَلَماً لشخص. واضطربت كلمات المثبتين اضطراباً شديداً، والأكثر بنوه على ثبوت الوضع للمركبات، فالتزموا القول بأن المركبات موضوعة بإزاء المعاني المركبة، كما أن المفردات موضوعة بإزاء المعاني المفردة، وهذا هو الذي بيّنا استحالته -وأبطله صاحب الفصول- تارة بعد وضع المفردات لا حاجة إلى وضع المركب لحصول المقصود بدونه، فيكون لغوا[2]، وأُخرى بأن الالتزام بوضع المركب زايداً على وضع مفرداته يوجب دلالة الجملة الخبرية على الإخبار بوقوع مدلولها مرتين، تارة تفصيلاً وأُخرى إجمالاً، وهكذا الجمل الإنشائية، وغيرها[3].

وفي كليهما نظر واضح ممّا ذكرنا.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تكن».

(٢) إذ اللغو فرع الإمكان وقد عرفت الاستحالة، مع أن القائلين بوضع المركب يحتمل أن يلتزموا بانسلاخ المفردات في ضمن المركب عن الدلالة على الوضع من حيث إنها مفردات على مقتضى مبانيهم الفاسدة، فلا يكون شيء من الوجهين إلزاماً عليهم كما لا يخفى... منه تدّس سره.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٨.

ثم اختلفوا في مفردات المجاز المركب، فذهب التفتازاني[١]، والمحقق الشريف[٢] إلى أنها مستعملة في معانيها الأصلية والتجوز أنما هو في استعمال المركب، وذهب آخرون إلى أنها استعملت في معانيها المجازية نظراً إلى انتفاء تقديم الرجل وتأخيره في مورد استعمال قولك: تقدم رجلاً وتؤخر أُخرى، وللقيام والساق في مورد استعمال قولك: قامت الحرب على ساق، وهكذا، وأغرب صاحب الفصول[٣] فأنكر وضع المركب، واثبت التجوز فيه، وعلى تقدير التجوز أنكر كون المفردات مستعملة في شيء من معانيها الحقيقية، أو المجازية.

والكُلّ توهمات باطلة، أما وضع المركب فقد عرفته، وأما مجازيته، فلكونها من توابع الوضع، وأما قول التفتازاني والمحقق الشريف: بأن الكلمات حقيقية والمجاز في استعمال المركب، فإن رجع إلى ما سنذكره فصواب حسن، لكن ينافي القول بوضع المركب، وإلا ففاسد؛ إذ لا معنى للتجوز في الاستعمال؛ إذ التجوز لا يخلو إما أن يكون في الكلمة، أو في الإسناد، ولا يعقل تجوز ثالث يكون في نفس الاستعمال؛ إذ الاستعمال عبارة عن إيجاد اللفظ، والتجوز في الإيجاد ممّا لا معنى له.

وأما قول الباقين: بأن المفردات مجازات، فينافي التجوز في المركب؛ إذ الوضع التركيبي على القول به يعم المركب من الحقايق أو المجازات، فمع التصرف في وضع المفردات لا معنى للتصرف في وضع المركب.

وأما قول صاحب الفصول، فيشتمل على دعويين: إحداهما إنكار وضع المركب، وإثبات التجوز فيه، ومحصل كلامه في تقريب ذلك: «إن وضع الألفاظ المفردة بإزاء المعاني المفردة يستتبع وضع المركب من الألفاظ بإزاء المركب من المعاني، فلا يحتاج المركب إلى وضع مغاير لوضع المفرد، فإذا دل كُلّ مفرد على معناه الإفرادي بالوضع، فقد دل المركب على المركب بالوضع، فكما يجوز استعمال المفرد في غير

(١) انظر: مختصر المعاني: ٢٣٦، وشرح مختصر المنتهى الأصولي١: ٥٥٤.

(٢) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي١: ٥٥٩.

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧.

معناه الأصلي بعلاقة بينهما، فكذا يجوز استعمال المركب في غير معناه الأصلي، إذا كان بينهما علاقة، وإن لم يكن بين المفردات علاقة، فالمركب المستعمل في غير معناه الأصلي مجاز بالنسبة إلى وضع مفرداته، فظهر أنه يكفي في مجازية المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته، كما أنه يكفي في كونه حقيقة فيه استعمال مفرداته فيما وضع بإزائه»[1] انتهى.

وفيه، أولاً: أن وضع المفردات لا يستلزم وضع المركب لعدم الملازمة، ألا ترى أن وضع الحجر للحجر، والخشب للخشب، والجص للجص، وهكذا لا يستلزم كون مجموع الألفاظ موضوعاً للبيت، وكذا نظايره، ومثلها المقام.

وثانياً: لو سلم استلزامه لزم الاستحالة المتقدمة، ولا فرق في تطرق الاستحالة المتقدمة بين كون الواضع بالمباشرة أو بالتسبيب، وإن أراد أن ذلك انتزاع محض، وليس من الوضع في شيء -بمعنى أن الوضع يختص به المفردات وليس للمركب وضع لا ابتداء ولا استتباعاً، ولكن إذا أقيمت الألفاظ المفردة في مرحلة الاستعمال بإزاء المعاني المفردة، فكما ينتزع في جانب الألفاظ هيئة مركبة فكذا ينتزع في جانب المعاني مثلها بإزائها انتزاعاً محضاً من دون أن يتعلق بها وضع، أو يتفرع عليها استعمال لها في الثانية، أو دلالة لها عليها- فيرده:

أولاً: أن الإسناد اللفظي الذي هو جزء صوري معناه معنى حرفي، وهو ربط أحد الطرفين بالآخر يحدث بنفس الإسناد اللفظي، على النحو الذي تقدم في معاني الحروف، وما يقوم مقامها كالإعراب، والتقدم، والتأخر الذي هو المراد بالنسبة اللفظية وغيرها، فلا يعقل فيها الإقامة بإزاء معنى، فضلاً عن إقامتها بإزاء معناها في عرض إقامة طرفيها بإزاء معنييهما.

وثانياً: أن هيئة المركب على هذا التقدير لا تتصف بالحقيقة، لعدم وضعها بإزاء شيء ولا استعمالها في شيء، فكيف تتصف بالمجازية؟!؛ إذ الحقيقة والمجاز متقابلان لا يتصف بأحدهما مورد إلّا ويصلح للاتصاف بالآخر.

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٢٦.

وثالثاً: منافاته لتمام فقرات كلامه، كقوله: «فقد دلّ المركب منها على المركب بالوضع»، وقوله: «فكذا يجوز استعمال المركب في غير معناه الأصلي»، وقوله: «فالمركب المستعمل في غير معناه الأصلي» إلى غير ذلك.

ورابعاً: لو سلم بلحاظ الانتزاع المذكور واتصافها بالوضع والحقيقة والاستعمال والدلالة، وكُلّ ذلك بلحاظ اتصاف المفردات بها، كما نص أخيراً بأنه يكفي في كونه حقيقة فيه، أي المركب في المركب استعمال مفرداته فيما وضعت بإزائه، فالواجب على هذا التقدير كون اتصافه بالمجازية أيضاً بتبعية اتصاف مفرداته بها لا مستقلاً، كما هو صريح كلامه، حيث يقول: «يكفي في مجازية المركب استعماله في غير ما وضع له مفرداته»، مع التزامه بأن المفردات غير مستعملة لا في معانيها الحقيقية ولا المجازية، فهل هذا إلّا التناقض والتفكيك المستحيل؟!.

والحاصل: أن المركب إنْ كان له وضع -سواء كان حدوثه ابتدائياً وبالمباشرة، أو تسبيباً بواسطة وضع المفردات- أمكن اتصافه بالاستعمال في معناه والدلالة عليه، والحقيقة والمجاز ولزمه حين الاستعمال التركيبي مطلقاً، سواء كان حقيقة أو مجازاً، خروج المفردات عن كونها مستعملة في شيء من معانيها الحقيقية أو المجازية وإلا لم يعقل هناك حقيقة ولا مجاز ولا استعمال ولا دلالة إلّا في المفردات على المفردات، وإن كان في ضمن التركيب -كما هو الحق والصواب على ما مر- ولو بنى على الانتزاع والتبعية المحضة على الوجه المذكور جرى في الصورتين على حد سواء، ولا يعقل التفكيك، فالالتزام بأن الحقيقة في المركب بتبعية الحقيقة في المفردات من دون استقلال، بخلاف المجازية فيه، فإنها استقلالية وليست بتبعية مجازية المفردات، والمفردات على الأول مستعملة في معانيها الحقيقية، وعلى الثاني منسلخة عن معانيها الحقيقية والمجازية، تناقض وتفكيك غريب، ومنه يعلم بطلان دعواه الثانية؛ لأنها فرع ثبوت الأولى.

وحيث اتضح بطلان المجاز المركب، كبطلان الحقيقة المركبة، فالذي أوقعهم في ذلك بعض الأمثلة التي خفي الوجه فيها عليهم، كـ«قامت الحرب على ساق»،

وقولك للمتردد في أمر: «تقدم رجلاً وتؤخر أُخرى»، وأمثال ذلك، فتوهموا أن هيئة الحرب عند نهوض الرجال لها شبّهت بهيئة الرجل عند قيامه على الساق، فاستعير لفظ هذه الهيئة لتلك الهيئة، وكذا هيئة المتردد في أمر من حيث إقدامه عليه تارة وإحجامه أُخرى، بهيئة المتردد في المشي، حيث يقدم رجلاً ويؤخر أُخرى، فاستعير لفظ هذه الهيئة لها مجازاً، لكنه فاسد.

أما الأول؛ فلأنه من قبيل «اطبخوا لي جبة» مجاز في الإسناد، والمجاز في الإسناد قد يكون بتغيير المسند إليه، كما في «اعتق رقبة»، و«جرى الميزاب»، و«صام نهاره»، وأمثال ذلك، حيث غير ما يسند إليه العتق لنكتة وغرض دعاه إليه، ولا يتم إلّا به، وقد يكون بتغيير المسند كما في «اطبخوا لي جبة»، و«نامت الفتنة»، و«نقض العهد»، و«قامت الحرب»، أو «اشتعلت»، و«نطقت الحال» مثلاً، ونحو ذلك فان الطبخ، والنوم، والنقض، والقيام ونحوها لم تستعمل إلّا في معانيها الحقيقية، لكن إرادة هذه المعاني منها ليست لتعلق الغرض بنفس هذه المعاني، بل أُريدت لتنسب إلى ما لا تنسب إليها حتى ينتقل المخاطب إلى مقصود للمتكلم لا يتم إلّا به، كما إن القسم الأول الذي هو عكس ذلك أيضاً، كذلك فان الرقبة والميزاب والنهار مثلاً في الأمثلة المتقدمة لم تستعمل إلّا في معانيها الحقيقية، لكن لا يتعلق[1] الإرادة بها لغرض في نفس هذه المعاني، بل أُريدت لينسب إليها ما لا ينسب إليها لينتقل المخاطب إلى جهة مقصودة للمتكلم لا تتم بدونه، والمسند في الصورتين قد يكون مفرداً كـالأمثلة المذكورة، وقد يكون مقيداً ومركباً.

أما في الصورة الأولى، فكقولك: «يشتاق عيني لقاك»[2]، فإن المسند إلى العين اشتياق اللقاء الذي ينبغي أن يسند إلى نفس الإنسان، لا إلى عينه، فقد غير المسند إليه، والمسند أمر مقيد مركب، وهو اشتياق اللقاء، وأما في الصورة الثانية،

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تتعلق».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تشتاق عيني لقاك»؛ لأنا لو سلمنا بما أُثبت في المتن فسيكون «اللقاء» هو الفاعل، أي هو المشتاق للعين، وقطعاً ليس هذا مراد المصنف تَدَّسَّ، بل المراد ما ذكرناه.

فكقولك: أنشبت المنية أظفارها، فإن المسند إلى المنية إنشاب الأظفار، وهو ممّا لا ينسب إلى المنية، فقد غير المسند، وهو أيضاً أمر مركب، ومن هذا الباب: قامت الحرب على ساق، فإن القيام على الساق أمر مركب أسند إلى الحرب، وليس ممّا يسند إليها كإنشاب الأظفار، وإلى المنية، فمن الغرائب أنهم يعدّون الأول من المجاز المركب، والثاني استعارة مكنية في المفرد، مع أنه لا فرق بين المثالين أصلاً، كعدم الفرق بينهما وبين قولك: اشتعل[1] نيران الحرب، ونامت الفتنة على وجهها، ونحوها ممّا يرد عليك من هذا القبيل.

وأما الثاني: فهو من قبيل الكناية المصطلحة التي مبناها إلى إسناد شيء إلى شيء ليس فيه، مع إمكان انتسابه إليه واتصافه به، لكن يسند إليه مع العلم بعدمه فيه لينتقل إلى لازمه، فهو حقيقة، وليس من مقولة المجاز لا في الكلمة ولا في الإسناد، فمن الغرائب تفرقتهم بين قولك: فلان يقدم رجلاً ويؤخر أُخرى، وبين قولك: فلان جبان الكلب، طويل النجاد، كثير الرماد، حيث يعدّون الأول من المجاز المركب، والثاني من الكنايات مع عدم الفرق بينهما أصلاً، والعجب أن صاحب الفصول رحمه الله قرب من التنبه لذلك فتباعد من جهة أُخرى، فادعى أن المجاز المركب والكناية المركبة متقاربان، وأن جميع تلك الأمثلة تارة تكون مجازات وأُخرى كنايات، وذلك بحسب إرادة المستعمل وذكر في توضيحه: «إن قولنا: أراك تقدم رجلاً وتأخر أُخرى، يستعمل تارة باعتبار التركيب في معنى قولنا: أراك متردداً، بحيث لا يراد به إلّا هذا المعنى، وظاهر هذا المعنى غير معناه الأصلي، فيكون مجازاً لا محالة، وليس شيء من مفرداته حينئذٍ مستعملاً في معنى، وإنما لوحظ معانيها واستعمل المجمع، ويستعمل أُخرى ويراد به معاني مفرداته حقيقة أو مجازاً لينتقل منها إلى لازمها، وهو إسناد التردد إلى المخاطب، ويكون حينئذٍ كناية، وكذلك قولك: هو كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل، فإنها قد تطلق ويراد بها كونه جواداً، فيكون حينئذٍ مجازاً مركباً، وقد تطلق ويراد به معناها

(١) كذا في الأصل، والصحيح «اشتعلت».

لينتقل منه إلى لازمه، وهو كونه جواداً وحينئذٍ يكون كناية»[1] انتهى.

فإنه ﷺ أصاب في التسوية بين الأمثلة، ولكن أخطأ فيما أثبت لها من الاستعمال المجازي الذي صوره بصورة زعمه، ووجه الخطأ والفساد قد علم ممّا ذكرناه.

في أن الكناية حقيقة وليست مجازاً ولا برزخاً بينهما

سادساً: قد اتضح ممّا ذكرنا أن الكناية حقيقة، وليست مجازاً، ولا قسماً ثالثاً، ولا برزخاً بينهما كما سبق إلى أوهام جمع، وذلك لأن كون اللفظ حقيقة لا يتوقف على كون معناه الموضوع له مراداً منه بالأصالة، بل يتوقف على مجرد استعماله فيه، وكونه مراداً منه، ولو كان إرادته منه توطئة لإراءة لازمه، فالاستعمال لم يقع إلّا في نفس الموضوع له، ولم يرد من اللفظ إلّا هو، ولكن إرادة المعنى قد تكون لتعلق الغرض به بالأصالة، وقد تكون للتوطئة والوصلة إلى غرض آخر، وهذا هو الكناية، ولما كان المعنى الموضوع له تبعاً لم يشترط وجوده في مورد الاستعمال فقد يكون موجوداً، كأن تقول: هو طويل النجاد، إذا كان له نجاد طويل، وقد لا يكون موجوداً، كأن تقول ذلك لمن ليس له نجاد أصلاً، ففي الصورتين لم يستعمل ﴿طويل النجاد﴾ إلّا في معناه الحقيقي، لكن أسند ذلك إليه للتوطئة إلى إفادة طول قامته، وقد يسند إليه الأمر المحال على هذا النحو، كما تقول: فلان أعطاني الدنيا، فإنك لم تستعمل الدنيا فيما أعطاك، بل في عين معناها الحقيقي، وإنما أسندت ذلك إليه للتوطئة إلى ما هو المقصود بالأصالة من عظم منزلة الشيء المُعطى، وصورة الاستعمال والإرادة هي الصورة في صورة وجود المعنى الحقيقي في مورد الاستعمال من دون تفاوت، وليس في هذه الصورة جمع بين إرادة المعنى الحقيقي، ولازمه كما زعمه غير واحد، ومن ذلك كله يظهر فساد ما عرّفوا به الكناية: من أنها لفظ استعمل في لازم معناه، أو أُريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه؛ لما عرفت من عدم الاستعمال في اللازم وعدم إرادة اللازم من اللفظ، ولعدم إمكان

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٨.

إرادتها معا في استعمال واحد لاستحالة استعمال اللفظ في أزيد من معنى واحد، فالكناية عبارة عمّا عرفت، والاستعمال فيها لم يقع إلّا في المعنى الحقيقي، ولم يرد منه إلّا ما وضع له اللفظ، لكن كيفية إرادته مختلفة، فهو نحو من أنحاء إرادة المعنى الحقيقي، وطور من أطوار استعماله فيه، فهي من أقسام الحقيقة، ولذا قال صاحب المفتاح: الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح، وعدم التصريح[1]، وهذا التعبير -وإن لم يخل عن المسامحة- لكن هو صريح في ما ذكرناه من الحقيقة، ولا يريد به أنه قسم ثالث، كما لا يخفى، وللقوم هنا كلمات واهية يعلم حالها ممّا ذكرنا، فلا نطيل المقام بالتعرض لها.

في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة أو لا؟

سابعها: أنهم اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة بعد اتفاقهم على عدم استلزام الحقيقة للمجاز، وهو بظاهره غير محصل المفاد؛ إذ الحقيقة وصف يعرض اللفظ الموضوع من حيث استعماله في ما وضع له، فإن أرادوا أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي يستلزم اتصاف اللفظ بالحقيقة، فبديهي الفساد؛ إذ هو موجب لاتصافه بالمجاز، والحقيقة ضده، فالمستلزم للاتصاف بالحقيقة هو استعماله في الموضوع له، وإن أرادوا من الاستلزام التوقف بمعنى: أن صحة التجوز بلفظ عن معنى تتوقف على اتصاف هذا اللفظ قبل هذا التجوز بعنوان الحقيقة فيجب، فلا يصح مجاز إلّا بعد استعمال اللفظ فيما وضع له ولو مرة، فهذا ممّا يُضحك الثكلى؛ إذ صحة التجوز لا تتوقف على أزيد من العلاقة على ما بيّنّاه، فالقول بأنها تتوقف على استعماله فيما وضع له، ولو مرة زايداً على العلاقة المصححة فمن العجائب!.

وأعجب من ذلك ما صدر عنهم من الاستدلال من الطرفين، والنقض والإبرام فيه بما ملأوا به الكتب، ولا يرجع إلّا إلى تضييع الوقت، فالحري للمقام أن يقال: إنك بعدما عرفت أن مبنى المجاز على التوسع في المعنى الحقيقي بلحاظ العينية

(١) انظر: مفتاح العلوم: ٥٢٣.

بينهما تأويلاً، وأن الاستعمال في المجاز من حيث قيامه مقام المعنى الحقيقي وكونه هو هو في هذه الجهة، بل قد عرفت فيما سبق أن الاستعمال في المعنى المجازي نحو من أنحاء الاستعمال في المعنى الحقيقي، وشأن من شؤونه، بل حقيقة الاستعمال واقع في المعنى الحقيقي، والواقع على المجازي مجاز، وقد مثلنا لك فيما تقدم أن انتفاع المُستعَير في مال المُعِير نحو من أنحاء انتفاع المعير، ألا ترى أن إكرام شخص من حيث انتسابه إلى شخص آخر إكرام في الحقيقة لذلك الشخص الآخر، أتظن أن الله حيث أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام أمرهم بالشرك؟! حاشا وكلا، بل لم يكن سجودهم لآدم عليه السلام إلّا مجازاً، وإنما كان سجودهم في الحقيقة لله تعالى، ولم يكن إلّا عبادة خالصة له جل اسمه. وهكذا أمر الاستعمال في المعنى المجازي طابق النعل بالنعل، ومقتضى ذلك كون المجاز متقوماً بالمعنى الحقيقي؛ إذ هو معنى التبعية ولزوم المتبوع للتابع من لوازم التبعية، فالمراد من الحقيقة التي يستلزمها المجاز هو المعنى الحقيقي.

وحاصله: أن المجاز من جهة كونه بتبعية المعنى الحقيقي لا يعقل استغناؤه وانفكاكه عنه، بخلاف المعنى الحقيقي، فإنه مستغن عن المجازي فالمجاز كما يتوقف على الوضع كذا[1] من جهة تقومه بالمعنى الحقيقي، الذي هو الموضوع يلازمه، ولا يستغني عنه، فلو حصل الوضع ثم هجر المعنى الحقيقي لم يصح التجوز باعتبار تلك الحقيقة المهجورة، كما لا يصح التجوز لو لم يحصل الوضع رأساً، ووجه عدم الصحة في الصورتين واضح ممّا سبق، وأظن أن بعض الأعلام نبّه على ذلك، فقال: إن المجاز يستلزم الحقيقة، أي لا يكفي فيه مجرد الوضع ولو بعد بطلانه بهجر المعنى، فاشتبه مقصوده على بعض فظن أنه يقول: لا يصح التجوز في لفظ إلّا بعد استعماله في معناه الحقيقي ولو مرة، ثم تكاثروا فعمت الشبهة حتى جعلوها مبحثاً من مباحث الأصول، وذلك غير عادم النظير، وقد مر بعض ما يقرب من ذلك.

---

(١) كلمة «كذا» موجودة في الأصل.

المبحث الرابع

في اختصاص التجوز بالأسماء

أن التجوز يختص بالأسماء، ولا يجري في الحروف، وما يجري مجراها كهيئات الأفعال، وساير المشتقات، والإعراب، وأمثال ذلك ممّا اشتملت على المعاني الحرفية، أو تضمنتها، والوجه في ذلك يعلم بمعرفة أن المعنى[1] الحرفي خصوصيته في استعمال مدخول الحرف تحدث بالحرف، والحرف آلة إحداثها وخصوصية الاستعمال لا تقع مستعملاً فيها، وإذا لم تقع مستعملاً فيها لم تكن معنى ومدلولاً لشيء، فالتعبير بالاستعمال والمعاني والدلالة في الحروف وما ضاهاها من ضيق المجال، وإلا فليس في الحروف استعمال؛ إذ الاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ ليكون مرآة لحكاية المعنى، وذلك غير معقول في الحروف؛ لما عرفت أنه آلة إحداث الخصوصية في الاستعمال، فلا يكون الحرف مستعملاً في شيء، وإذا لم يكن مستعملاً في شيء لم يكن له معنى ولا مدلول؛ إذ كون شيء معنى ومدلولاً للفظ إنما هو باعتبار استعماله فيه، وكون ذلك الشيء مقصود التفهيم من ذلك اللفظ، وقد تقدم بيان ذلك كله.

فإذا علمت أن ليس للحروف وما ضاهاها استعمال ولا معانٍ لم يعقل فيها الحقيقة والمجاز؛ لأنهما وصفان يطرَؤان اللفظ باعتبار استعماله في المعنى، كما إنك إذا علمت أن التجوز عبارة عن التوسع في شيء والتعدي عنه إلى غيره باستعارة كاشفة المختص به له من جهة إقامته موقعه وخلافته عنه، اتضح عندك أن ذلك لا يتمشى في الحروف، بل لا يعقل فيها لاستحالة أن يستعار سبب وجود شيء لوجود شيء آخر بتنزيله منزلته؛ ضرورة أن تنزل الشيء منزلة آخر إنما ينفع في

(١) كذا في الأصل، ولعل مرادهُ: «للمعنى» كي تستقيم العبارة.

التلبس بخواصه، وأحكامه لا في التحقق من سببه، والحدوث من علته، وليس أمر التجوز في الحروف إلّا نظير أن تجعل الكلام مفيداً لغير العلم بتنزيله منزلة العلم، وتسمي هذا مجازاً نظرا إلى أن الألفاظ الإسمية وضعت آلات لإحداث العلم، وأنت تجعلها آلات لإحداث شيء بينه وبين العلم مناسبة ومشابهة، فان هذا أمر مستحيل.

ومن هنا تعرف أنه لا سبيل إلى التجوز في الأمور التي تحدث بنفس الكلام، كالإخبار والإنشاء فإنهما أمران يحدثان بإيجاد الكلام على وجه مخصوص، لا أمر يحكي عنه الكلام ويدل عليه، فهما نظير الخطاب الذي هو توجيه الكلام نحو الغير، فإنه أمر يوجد بالكلام لا معنى ينكشف به، فكون الكلام خبراً مثل كونه دالاً أو خطاباً، ونحو ذلك ليس معنى ومدلولاً للكلام حتى يتصور فيها الحقيقة والمجاز، بل هي أمور حادثة بنفس إيجاد الكلام، وكذلك المعاني الحرفية على[الشرط فيه كلها][1]، ويشارك الحروف في ذلك كل ما يشاركه في المعنى، كالهيئات والأحوال الأعرابية، والإسناد وهو المسمى بالنسبة اللفظية، والتقديم والتأخير، والإطلاق في بعض المقامات، وهكذا الأسماء المتضمنة لمعاني الحروف وأسماء الأفعال وغيرها، فإن شيئاً منها ليس محلاً لهذا التقسيم، وما يتراءى في بعض الموارد فليس من التجوز في الحروف، كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[2]، حيث توهموا أن كلمة ‹في› استعملت بمعنى ‹على› مجازاً فإنك قد عرفت استحالة ذلك، فإن لفظة ‹في› أداة الظرفية، ولا يعقل انفكاكها عنها، إلّا أن الظرفية قد تكون حقيقة، وقد تكون ادعائية للتشبيه، كما في الجذوع، وهذا أمر يلاحظ في مدخول الحرف، لا أنه يراد بالحرف غير ما وضع له، فلفظة ‹في› لم تستعمل إلّا في إحداث ربط الظرفية والمظروفية بين الجذوع والصلب، إلّا أن جعل الجذوع ظرفاً بهذا النحو من الربط ادعائية، فليس لفظة ‹في› هنا بمعنى ‹على› مجازاً، كما توهموه، وكقوله تعالى:

---

(١) في النسختين الحجريتين اللتين تشرفت بمطالعتهن العبارة غير واضحة، وما بين المعقوفين هو الأقرب لرسم العبارة فيهما.

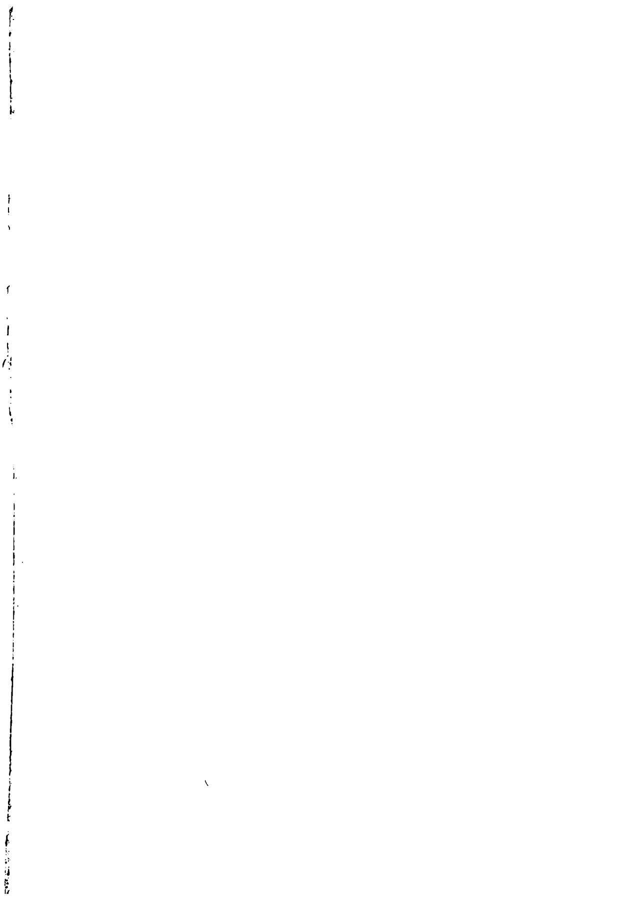
(٢) من آية ٧١ من سورة طه.

﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[1] حيث زعموا أن «اللام» استعملت في نقيض الغاية مجازاً، وفساده أوضح من سابقه، إذ «اللام» لم تستعمل إلّا في معناها، إلّا أنه أقيم ما ترتب على الالتقاط مقام الغاية التي لأجلها وقع الالتقاط، والنكتة فيه بيان قدرة الله تعالى، حيث إنهم في مقام سعيهم في دفع خطر موسى عليه السلام، وشِدّة اهتمامهم فيه حتى قتلوا الأطفال لأجله أبرم الله قضاءَهُ وأنفذ أمره فيه بأيديهم، فجعلهم يلتقطونه بأيديهم، وهم يزعمون أنه يكون لهم ابناً محباً، فكأنهم التقطوه للوقوع في خطره وإحزانه، لا للتبني والمحبة كما زعموه، وهذا كما ترى تصرف وتنزيل في مدخول «اللام» لا استعمال «اللام» في معنى غير العلية مجازاً.

والحاصل: أنه أقيم غير العلة مقامها تنزيلاً، وأدخل عليه أداة العلية، فالعلية معنى اللام لا تنفك عنها أبداً، فما ذكره علماء العربية من أن الاستعارة في أمثال ذلك تبعية، فإن أرادوا ما ذكرنا فصواب حسن؛ وإلا فغير سديد؛ إذ لا تجوز لغوي هنا لا في لفظ الحرف، ولا في ألفاظ مدخوله، وانما جعل شيء ظرفاً لربط، ليس ظرفاً له لغرض قصده المتكلم.

---

(١) من أية٨ من سورة القصص.



فصل

في الاشتراك والترادف

اختلف الناس في الاشتراك والترادف فأفرط قوم فأحالوهما، وفرط بعض فأوجب الاشتراك، ولم أظفر بمن يقول بوجوب الترادف، واقتصد آخرون فنازعوا في وقوعها، وعدمه، ومحل نزاعهم الألفاظ اللغوية الأصلية لا الأعلام والمنقولات وأمثالها، ولهم من الطرفين حجج واهية، وأقوى أدلة المثبتين تنصيص أئمة اللغة واستقراء ألفاظها، وأقوى أدلة النافين الاستقراء، ولعل الصواب معهم.

توضيح ذلك: أن نص أئمة اللغة لا يعتبر إلّا في نقل مورد الاستعمال -على ما ستسمعه إن شاء الله- لا في تشخيص الموضوع له عن غيره، فإنه أمر لا مرجع فيه إلّا الاجتهاد، إذ لم يسأل الواضع ولا شاهد الوضع أحد، فحيث نص واحدهم بأن اللفظ موضوع لكذا فهو تخريج من عنده، واستنباط بحسب ما أدى إليه نظره، فلا يعتبر فيه قوله، فتنصيصهم بالاشتراك بين معنيين أو الترادف بين لفظين إخبار عمّا لا سبيل إليه إلّا الاجتهاد، فلا حجيته فيه.

ومنه يعلم ضعف استنادهم إلى الاستقراء لانتهائه بالآخرة إلى الاجتهاد والنظر، فإن تصفح كُلّ شخص وتتبعه فيما لا سبيل فيه إلى الحس بمقتضى مبلغ نظره، فمرجع قول من يستند في إثبات الاشتراك والترادف إلى الاستقراء أنه وجد ألفاظاً في اللغة، كالأسد، والسَبُع، والليث، ونحوها، وكالإنسان، والبشر

تستعمل في مورد واحد لا يجد بين معانيها تغايراً بحسب نظره، فيظن أو يقطع بأنها مترادفة وأُخرى، كالقرء، والجون، والعين، وأمثالها يستعمل كُلّ واحد منها في موارد مختلفة متباينة لا يجد بينها جامعاً في نظره، فيظن أو يقطع بأنها مشتركة. وهذا كما ترى ليس إلّا اجتهاداً في أمر لا طريق إليه إلّا الاجتهاد والنظر، والواقع خلاف ذلك بحكم الاستقراء.

بيان ذلك: أن الأسماء موضوعة بإزاء معانيها باعتبار جهة تنطبق عليها، فقد تنطبق تلك الجهة التي هي الموضوع له حقيقة على موردين، أو موارد مختلفة في نفسها، فيطلق اللفظ على هذه الموارد المتباينة باعتبار تلك الجهة الجامعة المنطبقة، فيظن غير الخبير من جهة الغفلة عن تلك الجهة الوحدانية لخفائها ومشاهدة المباينة في نفس الموارد التي وقع الاستعمال فيها أن اللفظ مشترك بين هذه الموارد، وقد تنطبق جهتان مختلفتان وضع باعتبار كُلّ منهما لفظ مخصوص على مورد واحد، فيظن غير الخبير من أجل خفاء هاتين الجهتين أو التميز بينهما أن اللفظين مترادفان.

ولنوضح الحال في أمثلة القوم التي استدلوا بها على المقامين حتى يتضح الحال فيما عداها من الألفاظ؛ إذ لا يمكن إحصاؤها، فنقول: إنهم مثّلوا للترادف بالإنسان، والبشر، وبالأسد، والليث، والسَبُع، لكن قد ذكرنا في ما سبق أن الإنسان مقابل الجن، والبشر مقابل المَلَك؛ ولذا قال تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[1]، ولو قال: ما هذا إنساناً إن هو إلّا ملك، كان ركيكاً، ونرى بالعيان أنه لا يحسن أن يقال: ابن الإنسان، أو أب الإنسان، أو ولد الإنسان، ويحسن أن يقال: ابن البشر، أو أبو البشر، أو ولد البشر. نعم يحسن أن تقول في مقام المدح: هو ابن إنسان، ولو قلت في هذا المقام: هو ابن بشر، لم يفد ذلك المدح، ولو كان بينهما ترادف لم يكن بينهما فرق في شيء من هذه المقامات، فيكشف هذا كشفاً قطعياً عن أن في معنى كُلّ منهما خصوصية ليست في الآخر، بها يتفارقان وعدم المعرفة بتلك الخصوصية تفصيلاً لا ينافي العلم ببطلان الترادف، ووجود الفرق إجمالاً، وقد بيّنا فيما سبق أن

---

(١) من آية ٣١ من سورة يوسف.

الإحاطة التفصيلية بالخصوصيات المأخوذة في معاني الألفاظ التي أودعها الله في جبلة الإنسان غير ممكنة إلّا لعالم الغيب والخفيات.

وأما في المثال الثاني: فالأسد إنما يطلق على الحيوان المخصوص من جهة تهوره في غضبه، واقتحامه ما لا يبالي يقال: أسد فلان إذا غضب، وسفه، واجترَأ، والليث إنما يطلق عليه من جهة شدته، وقوته، فإن الليثة من الإبل الشديدة، واللِّيِّث كمِنْبَر الشديد القوي.

وأما السَبُع: فإنما يطلق عليه لافتراسه، ولذا يطلق على على كُلّ مفترس، وكذا الهزبر، والغضنفر، والضرغام، فإن كُلّ واحد يطلق باعتبار جهة مخصوصة بها يباين الآخر، كما مر في إطلاق الجِيد، والعُنُق، والرَقَبة للعضو المخصوص، كإطلاق العلم، والفهم والإدراك، والفقه، والقطع، والجزم، واليقين، والفطنة، والشعور، وما يقرب من ذلك، وهكذا قياس ساير الألفاظ التي ظن ترادفها ممّا لا يحصى كثرة، فان المتأمل الخبير لا يخفى عليه أن في كُلّ جهة وخصوصية ليست في الآخر، من دون فرق بين ما كان من الأسماء، أو الحروف، أو الهيئات، فإن استقراء الموارد مع الخبرة، وإمعان التدبر والتأمل يوجب العلم اليقيني بعدم ترادف بين لفظين أصلاً، وأن اعتقاد الترادف ناشئ عن الجهة التي أشرنا إليها.

وأما الاشتراك: فقد مثلّوا له بالقرء، والجون، وقد مر حالهما في صدر الكتاب، من أن كُلّ متقابلين لابُد بينهما من جامع رابط بينهما به يتقابلان، وإلا لم يتحقق التقابل؛ إذ المتقابلان عبارة عن طرفي أمر واحد هو الجامع بينهما، وهذا الجامع قد يوضع بإزائه لفظ وقد لا يوضع، فيعبر عنه بذكر طرفيه، كما يقال: حال البدن من حيث الصحة، والمرض، وحال اللفظ من حيث الإعراب والبناء، أو حاله من حيث الحقيقة والمجاز، فإنه عبارة عن حالة وحدانية تتحيث بإحدى الحيثيتين، فالقرء عبارة عن حالة المرأة من حيث الحيض والطهر، والحيثيتان لا تعرضان المحل إلّا بعروض ذلك الجامع، ولا يرتفعان عنه إلّا بارتفاعه، فالرجل لا حايض ولا طاهر بهذا المعنى، كما أن الشجر والحجر أيضاً كذلك، وكذا الجون عبارة عن

حال اللون من حيث السواد والبياض، وكذا «عسعس الليل» عبارة عن حال الليل من حيث الإقبال والإدبار، لا أنه مشترك بينهما؛ ضرورة أنه لا يقال لكُلّ مقبل: عسعس، ولا لكُلّ مدبر، ويقال للذئب «عسعس» إذا طاف في الليل، وذلك لتردده فيه فهو عبارة عن حال الذئب من حيث الذهاب والمجيء، وهكذا الحال في جميع ما ظن أنه من الأضداد، وهذا الظن ناشئ من عدم تصور الجامع بينهما لخفائه، وقد مر لذلك أمثلة كثيرة قد شرحنا الحال فيها في مطاوي كلماتنا السابقة، كالأصل والفرع وغيره ممّا سبق، ونبهنا على خلافه في غير واحد من مواد الألفاظ التي توهموا كونها من الأضداد في ساير تأليفاتنا.

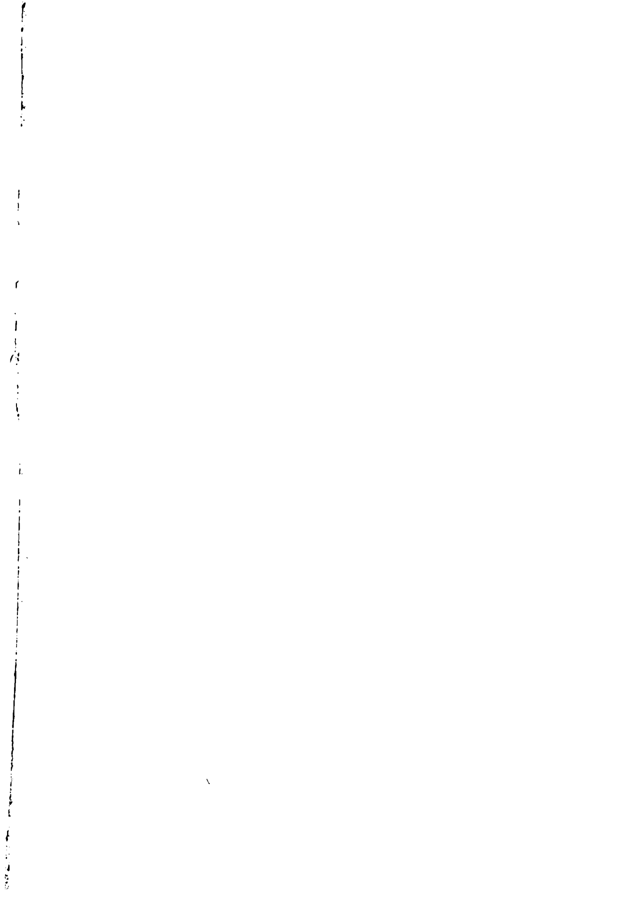
ومثّلوا له أيضاً بالعين في الجارحة، والجارية، واشتهر إحصاء معانيه إلى سبعين، لكنه توهم محض لم يوضع إلّا للجامع، وهو ما كان له تعين، والأمور المذكورة موارد انطباق لهذا العنوان الجامع؛ ولذا يطلق على كُلّ موجود باعتبار بروزه من العدم وظهوره بالوجود والتحقق، كما يقال له وجود في الأعيان، وقد مر لذلك أيضاً بيانات في أمثلة متكاثرة، كلفظ الأصل، والحكم وغيرهما ممّا عدوا له معاني متعددة متباينة، وشرحنا الحال في الجميع، وبيّنا أن وضع اللفظ للجامع والاختلاف إنما هو في موارد الاستعمال، ومواقع الانطباق، وهكذا الحال في ما عداها من ساير الألفاظ التي لا تحصى كثرة ولا يمكن التعرض لجميعها إلّا بتسويد صحائف، وكتب، وصرف عمر طويل، وإذا فرض مورد من الموارد خفي علينا الجامع فيه نعلم بمعرفة الحال في ساير الموارد بحكم الاستقراء أن حال ذلك المورد أيضاً كذلك، ولا يضر في هذه الدعوى عدم الإحاطة التامة التفصيلية بذلك الجامع، وجميع حدوده، كما لم يضر عدم الإحاطة التامة التفصيلية بجهة التغاير في مورد توهم الترادف؛ لما مر أن الإحاطة بهذه الكيفية غير ميسور لأحد حتى في لفظ واحد، إلّا لعلام الغيوب، ولأن المدعى ليس ذلك، بل الغرض دعوى العلم ببطلان الاشتراك، والترادف إجمالاً، والعلم بذلك إجمالاً لا يتوقف على الإحاطة المذكورة بالضرورة.

وأما القول بالاستحالة كما نُسب إلى تَغلب، والابهرتي، والبلخي[١]، ونظرائهم بناء على عدم إرادتهم منها الامتناع في العقول ذاتاً أو عرضاً، بل عدم الضمنية له بمقتضى جهة الوضع كما هو الظاهر، فله وجه على القول بكون الوضع للمناسبات الذاتية، وقد مر الإشارة إلى ذلك في بيان ذاتية الوضع.

وأما القول بالوجوب فلم ينسب إلى شخص معروف فيما رأيته، فالظاهر أن مراد القائل به هو الوجوب على حد وجوب وضع أصل اللغة، بمعنى أن الجهة الباعثة على وضع اللغات هي الباعثة على وضع المشترك، كما هو مقتضى أدلتهم المذكورة في كتب القوم، وكيف كان فكلاهما لا يخلوان عن الإفراط والتفريط.

---

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٢٢.



فصل

في علائم الحقيقة

وهي أمور منها نصّ أهل اللغة ذكره الكُلّ، وقيل ممّا لا خلاف فيه، وتقييد بعضهم بالسلامة عن المعارض ممّا لا وجه له؛ إذ التعارض مرحلة أُخرى لا تنافي الحجية، بل تحققها، لما سبق أن المناط في الدليلية الاقتضاء لا الفعلية، وكيف كان، فإن أرادوا من أهل اللغة الواضع، كما هو مقتضى تعبير بعضهم به بدل أهل، اللغة ففيه:

أولاً: إن حجية نصّ الواضع تتم في جانب الحقيقة لا المجاز؛ لما سبق أن المجاز تابع للعلاقة لا لنص الواضع وترخيصه، إلّا أن يراد به نفي احتمال الحقيقة، وإن كان التجوز ذاتياً من جهة العلاقة، فيتم بهذا المعنى في الجانبين؛ إذ مقتضى رجوع أمر الوضع إليه اتّباع قوله في كُلّ من جانبي الإثبات والنفي.

وثانياً: أنه مجرد فرض غير واقع؛ إذ الخلاف في تعيين الواضع معروف، ولو فرض أنه من البشر فغير معروف، فأين النص المنقول منه؟!، وإن أرادوا بهم أهل اللسان، فسأبين لك حالهم، وإن أرادوا بهم أئمة علم العربية، ومهرة فن اللغة، وإن لم يكونوا من أهل ذلك اللسان، كما هو الظاهر ويشهد به صريح كلماتهم في المقام، ففيه:

أولاً: أنهم لم يتصدوا لتمييز الحقائق عن المجازات، كما

يشهد[1] به ملاحظة الكتب المؤلفة في هذا الفن، كالصحاح، والقاموس، والمصباح وغيرها، وإنما يعدون موارد الاستعمالات الوقعة من أهل اللسان، فأين النص منهم بان هذا حقيقة، وذاك مجاز؟!.

وثانياً: لو فرض تنصيصهم بذلك لم يكن قولهم هذا حجة؛ لعدم استنادهم فيه إلى الحس، إذ لم يسأل الواضع ولا شاهد الوضع أحد، فليس هو إلّا إخباراً عمّا لا طرق إليه إلّا الاجتهاد، والنظر كما سبق تفصيله، فالذي يعتبر فيه قولهم هو نقل موارد الاستعمال، وليس وظيفة اللغوي إلّا ذلك؛ ولذا لم يتجاوزوا عنها، ولم يزيدوا على مجرد تعداد مواقع الاستعمال من دون تعرض بأن اللفظ في أيها حقيقة، وفي أيها مجاز، ولو فرض تعرض واحد لذلك كان ذلك راجعاً إلى اجتهاد بحسب نظره، فلا يعتبر قوله فيه.

والذي يسهل الخطب سهولة الاجتهاد المؤدي إلى العلم في اللغات غالباً، بمعنى انفتاح باب العلم في اغلبها، فإن أكثر مواد اللغات معلوم من العرف واللغة لمن له أدنى خبرة بها، وما ليس كذلك فيمكن تحصيل العلم فيها بالعلامات المقررة لمعرفة الحقيقة والمجاز من الاطّراد والتبادر وغيرهما، أو الرجوع إلى أهل اللسان الذين لهم قوة تميز بين الأمرين، فإن أهل كُلّ لسان -بمقتضى فطرتهم السليمة- عالمون بأوضاع ألفاظهم المتداولة في محاوراتهم علماً ضرورياً فطرياً، ومن هذه الجهة يفيد قولهم كثيراً: [أما] [2] العلم بالوضع، أو الاطمئنان، والوثوق به.

وكذا الحال في الهيئات وما شابهها، فإن المتبع فيها هي القواعد العربية المعلومة بالاستقراء، والاطّراد والتبادر ونحوها، وإن كنت في ريب من ذلك فارجع إلى نفسك واختبرها بالنسبة إلى الألفاظ المتداولة في لغتك، حتى تجد من نفسك أنك تعلم أوضاعها من مجازاتها علماً ضرورياً فطرياً، فيتضح عندك ما ادعيناه، ولو فرض في بعض الموارد القليلة عدم إمكان العلم بشيء من الطرق المذكورة، وكان

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تشهد».

(٢) في الأصل «ما» وما أضفناه هو الأصح في المقام.

اللفظ ممّا يبتني عليه الحكم الشرعي كان المتبع في تلك الصورة الأصول العملية المقررة للشاك، والجاهل بحكم الواقعة، ولا يجوز الاعتماد فيه إلى قول اللغوي حيث لا يفيد العلم خلافاً لأغلب المتأخرين من أصحابنا، سيما الأواخر منهم ممّن عاصرناهم أو قاربوا عصرنا، فإن حجية قول اللغوي بهذا المعنى عندهم من المسلّمات، ولهم على ذلك طريقان:

أحدهما: انسداد باب العلم في أغلب مواد اللغة، فيتعين الظن ومن جملته الحاصل من قول اللغوي، وفيه:

أولاً: ما عرفت من بطلان دعوى الانسداد ومعلومية أوضاع ألفاظ كُلّ لغة عند أهل لسانها بالعلم الفطري الضروري، ورجوع الجاهل إليهم ليس لحجية وخصوصية في قولهم، بل هو كالفحص عن ساير المعلومات عند طايفة لتحصيل العلم بها، وما ذكرنا من معلومية الأوضاع عند أهل اللسان لا نريد به إلّا العلم في الجملة، بحيث يتميز به الحقايق عن المجازات في الغالب الذي هو مناط الكلام في هذا المقام لا المعرفة التامة، والإحاطة التفصيلية بجميع حدود المعنى الموضوع له التي يدور الوضع عليها بحيث لا يختلط الأمر، ولا يكون اشتباه وريب في مورد من الموارد، ومصداق من المصاديق، فإن الوصول إلى الغاية القصوى من هذه المرحلة لا يمكن لغير العالم بالغيب والخفيات، وأما التدرج في بعض مراتبها فلا يتيسر إلّا للعلماء ذوي الخبرة والبصيرة كُلّ بحسب قوة نظره ومبلغ فهمه، وتحصيل هذه المرتبة لا يتيسر لكُلّ أحد، ولا يمكن بالرجوع إلى كُلّ أهل لسان، وإنما تحصل بالتأمل والتدبر التام، وإعمال النظر الثاقب في موارد استعمال اللفظ بعد استقصائها وملاحظة كيفيات الاستعمالات، ومقاماته وغير ذلك.

ثم تحصيل المعيار من الجميع، ويختلف باختلاف قوة الأنظار وضعفها، واستفراغ الوسع في استقصاء الموارد والمقامات وعدمه وغير ذلك، وهذه مرحلة لا يعتبر فيه قول أحد من أهل اللسان، ولا مهرة الفن، بل هي قسم من أقسام العلوم النظرية التي لا تناط إلّا بالنظر والاجتهاد، ويحق أو يجب فيه التعليم

والتعلم عند أرباب هذا العلم، وهذه المرحلة أجنبية عمّا نحن بصدده في المقام.

ولنمثل لك مثالاً حتى يتضح لك الأمر، مثلاً: الجاهل بمعنى لفظ الإنسان والبشر يحصل معناهما بالرجوع إلى أهل هذا اللسان، ويميز الحقيقة عن المجاز أيضاً؛ لأن أهل هذا اللسان يعلمون بالضرورة من فطرتهم أن هذين اللفظين حقيقتان في أفراد هذا النوع المعروف، ومجاز في الصورة المعمولة من الطين وغيره، وهكذا الحال في ساير ألفاظ لغتهم، وهذا المقدار هو مرادنا من العلم في الجملة الموجب لتميز الحقايق عن المجازات غالباً، وهذه المرحلة هي محل الكلام في هذا المقام، فإن هذا المقدار من العلم هو الذي لا يتحقق ولا يستقيم بدونه أمر المحاورة والتكلم، ولا يمكن بدونه معرفة الأحكام من الكتاب وألسِنة، وهو الذي ذكرنا أنه حاصل بالضرورة الفطرية لكُلّ أهل لسان في غالب مواد ألفاظ لسانه، ويحصل بسهولة لكُلّ طالب ومحصل، فدعوى انسداد بابه باطلة، واضحة الفساد.

ولكن هنا مرحلة أُخرى وهي المعرفة التفصيلية بمعنى اللفظين التي يترتب عليها ارتفاع الشك في صدق الإنسان والبشر على من خرج عنه الروح، أو على من لم يلج فيه بعد، كالجنين قبل ولوج الروح، أو على البحري الذي هو كعين الإنسان المعروف، أو على الملك أو الجني مثلاً عند تشكلهما بصورة الإنسان، وعليها يبتني ارتفاع الشبهة في ترادف اللفظين.

وهذه المرحلة بحر عميق لا يرام ساحله، ومرجعها إلى المعرفة التفصيلية، والإحاطة التامة بجميع حدود الجهة التي وقع الوضع عليها، وهذا النحو من المعرفة وإن انسد طريقها بالقياس إلى بعض مراتبها، أو استحال بالقياس إلى أُخرى، لكن قد عرفت أن هذه المرحلة أجنبية عن اعتبار قول اللغوي، أو قول أهل اللسان، أو غير ذلك ولا مربوطة بمحل الكلام في المقام.

وثانياً: أن باب العلم في الأحكام الشرعية إن كان مُنسداً كفى هذا الانسداد في العمل بالظن في الحكم الشرعي الحاصل من أي سبب كان، ولو من قول اللغوي، من دون حاجة مع ذلك إلى انسداد باب العلم في اللغات، وإن كان باب العلم في

الأحكام مفتوحاً لم يجز التعويل على الظن في الحكم الشرعي من أي سبب حصل، وانسداد باب العلم في اللغة لا يوجب جواز التعويل على الظن في الأحكام المفتوح فيها باب العلم، ففي المورد الذي لم يعلم معنى اللفظ للفقيه رجع صورة الفرض إلى الجهل بالحكم الشرعي من جهة إجمال اللفظ الوارد في النص، والحكم في هذه الصورة على ما قرر في محله الرجوع إلى الأصول المقررة للجاهل في مقام العمل، لا الأخذ بالظن الحاصل من قول اللغوي.

ثانيهما: وهو مشهور بينهم أن الانسداد حكمة اعتبار قول اللغوي لا علته، فهو من الظنون الخاصة، والمستند في حجيته اتفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إلى اللغويين في استعلام اللغات، والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج من دون نكير.

وقد حكى عن علم الهدى‌تتَّئُ دعوى الإجماع عليه، وقال شيخنا الأجل المرتضى‌تتَّئُ: ظاهر كلام السيّد المحكي اتفاق المسلمين عليه[1].

هذا مستندهم على هذه الطريقة، وفيه: أنه بعد تسليم الاتفاق فهو اتفاق عملي غير معلوم الوجه، والوجه فيه لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

إما ما اشرنا إليه من كون أوضاع ألفاظ كُلّ لسان معلومة عند أهله، وانفتاح باب العلم فيها وطريق تحصيل الجاهل العلم بها هو الفحص بالرجوع إليهم، والرجوع إلى كلمات أئمة اللغة لكونهم ضابطين لاستعمالات أهل اللسان، فالمعيار حينئذٍ بحصول العلم لا باعتبار قول اللغوي من جهة كونه ظناً خاصاً، فالاتفاق المذكور حينئذٍ دليل لنا لا لهم.

وإما أن حجية قول اللغوي أمر تعبدي وصل إليهم يداً بيد عن المعصوم‌عليه السلام، والاتفاق كاشف عن ذلك، وهذا بعيد في الغاية، لا أظن ذا مسكة يلتزم بذلك.

وإما أن ذلك من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، والاتفاق منعقد عليه من هذا

---

(١) انظر: فرائد الأصول١: ١٧٤.

الوجه.

ففيه: أن المعروف من طريقتهم في موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، كمسائل التقويم، وأمثالها هو اعتبار التعدد، والعدالة ليدخل في عنوان الشهادة، فإذا كان الوجه والمناط في الرجوع إلى اللغويين أن ثبوت الوضع من الأمور التي يرجع فيها إلى أهل الخبرة، كان نظير تلك المسائل بعينها من دون فرق أصلاً، فكيف يعقل انعقاد الاتفاق من دون رعاية شرايط الشهادة مع أن الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور التي لا تعلم إلّا من قبلهم، وأوضاع ألفاظ كُلّ لسان معلومة عند جميع أهله في الغالب، وليست ممّا لا يتأتى إلّا من قبل أهل الخبرة، والمهرة فيها على ما بيّنّاه.

ومنها التبادر وتبادر الغير

ومنها التبادر، وتبادر الغير: فجعلوا الأول علامة الحقيقة، والثاني علامة المجاز، والتبادر الذي هو علامة الحقيقة هو المستند إلى نفس اللفظ من حيث هو، لا إلى تجرده، ولا إلى انضمامه بشيء من القرائن الحالية والمقالية وغيرها.

فالتبادر على ثلاثة اقسام: المستند إلى نفس اللفظ وحاقه، والمستند إلى تجرده وإطلاقه، والمستند إلى انضمام شيء به كائناً ما كان، فالأول التبادر الوضعي، والثاني هو الإطلاقي، والثالث هو الناشئ عن القرينة.

أما الأول: فهو عبارة عن انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ من حيث هو، مع قطع النظر عن كُلّ شيء حتى عن تجرده وإطلاقه أيضاً.

وأما الثاني: فهو عبارة عن سابق المعنى إلى الذهن من اللفظ بملاحظة تجرده عن كُلّ شيء، كانفهام العموم والإطلاق من اللفظ الموضوع للماهية عند الإطلاق، وعدم الانضمام بما يوجب التقييد، كاعتق رقبة، و﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[1]، ونحوهما،

---

(١) من آية ٢٧٥ من سورة البقرة.

فإن استفادة العموم أو الإطلاق في أمثال ذلك مستنداً إلى إطلاق اللفظ وتجرده عن القيود لا إلى نفس اللفظ؛ إذ الإطلاق أو العموم ليس أمراً داخلاً في وضع اللفظ، أي جزء ممّا وضع له اللفظ، ضرورة أن اللفظ لم يوضع إلّا بإزاء نفس الماهية لا المركب منها ومن العموم أو الإطلاق، فإنه مستحيل، وذلك لأن الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص من سنخ المعاني الحرفية يَنْشَأان من الأداة، أو من كيفية الاستعمال، وقد تقدم غير مرة أن المعنى[1] الحرفي خصوصية في استعمال اللفظ تحدث بنفس الاستعمال، فلا يعقل دخولها في ما استعمل فيه اللفظ، أو فيما وضع له، وقد مر أن آلة إحداثها إما حرف من الحروف، أو أعراب، أو هيئة من الهيئات، أو كيفية في ذكر اللفظ، كالتقديم، والتأخير ونحو ذلك.

ومن هذا الباب الإطلاق والتقييد، فإنها جهتان تلحقان المفردات في مرحلة التركيب والاستعمال، ولا يعقل اختلاف حال وضع اللفظ بهما، فالإطلاق في قولك: اعتق رقبة، عبارة عن استعمالك الرقبة، وذكرك إياها في هذه القضية غير منضمة إلى شيء، كما أن التقيد بالمؤمنة عبارة عن جعل استعمالها وذكرها في القضية منضمة إليها، فالأول يفيد شيوع حكم القضية في أفراد موضوعها بمعنى كون تعلق الحكم بالرقبة على هذا الوجه.

والثاني يقصره على مورد القيد، أي يفيد تعلقه بها كذلك، فالإطلاق والتقييد راجعان إلى مرحلة تعلق الحكم دائماً، وليسا راجعين إلى نفس مدلول اللفظ، فإن مدلول الرقبة هي الرقبة في جميع المقامات، وإنما يتعلق الحكم بها على أنحاء، فالإطلاق عبارة عن تعلق الحكم بها على نحو الشيوع، وأمارة ذلك في الكلام تجريد لفظ الرقبة عن القيد عند حمل المحمول عليها، كما أن تقديم ما حقه التأخير أمارة تعلق الحكم به على وجه الحصر في بعض المقامات، فالإطلاق وشيوع الحكم ينبعث من تطليق موضوع القضية وتجريده عن القيد عند إسناد المحمول إليه.

والسر في ذلك أن المتكلم إذا علّق حكمه على اللفظ الموضوع للماهية مجرداً عن

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّتُلُ: «للمعنى»؛ لأنها أكثر استقامه.

قيد أو شرط، وكان في مقام البيان لا الإجمال والإهمال أفاد أن موضوع هذا الحكم هي الماهية من دون مدخلية شيء، وأن مناط موضوعيتها نفسها من حيث هي، فيسري الحكم بسريانها في أفرادها لوجود موضوع الحكم، كما أن التقييد عبارة عن ضم شيء إلى الرقبة في موضوعيتها للمحمول المسند إليها، فقولك: اعتق رقبة مؤمنة، بعد قولك: اعتق رقبة، اعتبار جهة في الموضوع كان منفياً بما تقتضيه كيفية كون الرقبة موضوعاً في القضية، لا أن النفي كان مستفاداً من لفظ الرقبة بمقتضى الوضع بالضرورة؛ لاستحالة وضع اللفظ للدلالة على عدم مدخلية شيء في تعلق الحكم بمعناه، فمعنى نفس اللفظ في المرحلتين واحد لم يتغير، فنفس اللفظ يدل على نفس الماهية، وخصوصية استعماله من الإطلاق والتقييد على خصوصية تعلق الحكم بها، فهما دالان ومدلولان، فما حققه سلطان المحققين من كون المطلق حقيقة في المقيد[1] وهو الحق والصواب، وإن خفي على الأغلب، حتى بعد كشفه الغطاء عنه، مع أنه من الوضوح بمكان يقرب من العيان.

ومن هذا الباب العموم، فإنه قد يستفاد من الأداة، ولا شيء في أدوات العموم أصرح من لفظة «كُلّ»، وهي لا تزيد على معنى ما أضيف إليه شيئاً، وإنما تتعرض لبيان كيفية تعلق الحكم، فإن العموم والاستغراق أمر لا يتقوم إلّا بالمركب، ويستحيل في المفرد، فهو لحاظ في حكم القضية بالنسبة إلى موضوعها، فليس العموم والاستغراق إلّا شيوع المحمول، واستيعابه لموضوعه من حيث الأجزاء، أو الجزئيات، فقولك: أكرم كُلّ عالم، ليس معنى العالم فيه إلّا ما يراد به في ساير المقامات من دون تغيير، وليس للفظ «كُلّ» معنى آخر، وإنما هو سور للقضية، لا مؤسس لمعنى جديد، فهو مبين لكيفية تعلق الحكم بمفهوم العالم، وكذا قولك: أكلت[2] كُلّ السمك، ولو قلت إلاّ زيداً، أو إلاّ رأسها، جعلت تعلق الحكم مقصوراً بما عدا هذا الفرد، وما عدا هذا الجزء وصار لفظ الـ «كُلّ» مفيداً شيوع الحكم للبقية، وهذا كُلّه أنحاء تحديد الموضوع في مرحلة تعلق الحكم

---

(١) انظر: حاشية سلطان المحققين على المعالم: ٣٠٦.

(٢) لعل الأنسب أن يقول: «أكلنا» حتى يصح الاستثناء.

لا تصرف وتغيير في معنى لفظ الموضوع، فالعموم والخصوص أمران متقابلان يلحقان المفرد باعتبار تعلق الحكم به، لا داخلان في مدلوله، بل استفادتهما إما من الأداة أو من كيفية الاستعمال، كتجريده عن القيد، والمخصص في مرحلة الموضوعية للحكم، كأحل البيع، أو الخمر حرام، أو الحنطة حلال، وأمثال ذلك، فالعموم لا يستفاد إلّا من إطلاق اللفظ في مرحلة الوضع، والحمل، كما أن الخصوص يستفاد من ضم القيد، والمخصص في هذه المرحلة ومعنى نفس اللفظ في المرحلتين واحد لا تغيير فيه، وإنما الاختلاف والتغيير في أنحاء تعلق الحكم به، فإن أكلَ بعض الرمان، أكلٌ للرمان حقيقة، وتعلق الأكل به تعلق حقيقي، وليس في شيء من الأكل والرمان والنسبة تجوز أصلاً، فليس قولك: بعضه أو إلّا بعضه، بعد قولك: أكلت الرمان، قرينة المجاز، بل اعتبار في موضوع حكم القضية ما كان منفياً بما يقتضيه تجريده، وقد مر أن توهم كون الأصابع في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾[1] مجازاً أريد بها الأنامل فاسد، ناشئ عن الغفلة عما ذكرنا، فمن رأى وجه زيداً وضرب على رأسه، فقد رآه وضربه حقيقة، وكذا من قرأ شيئاً من القرآن،أو طالع بعضاً من كتاب، فالإطلاق قد يكون ظاهراً في عدم الاستيعاب، كهذه الأمثلة، وقد يكون ظاهراً في الاستيعاب، كأكلت الرغيف، وغسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرجلين؛ ولذا توقف تخصيص الحكم بالبعض على إدخال كلمة ‹إلى› و‹باء› الالصاق، على ما تقدم بيانه، وقد لا يكون ظاهراً في شيء من الأمرين، كقرأت القرآن، وطالعت الكتاب، هذا حال العموم والاستيعاب بالنسبه إلى الأجزاء المستفاد من الإطلاق.

وأما العموم والاستغراق بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات: فحاله أيضاً كما ذكر، فإن الإطلاق قد يكون ظاهراً فيه كأحل الله البيع، وحرم الخمر، وقد يكون ظاهراً في عدمه، كقولك: رأيت العالم، وتصدقت على الفقير، فإنهما ظاهران في الجزئية ظهوراً إطلاقياً، وإذا دخل[2] كلمة ‹كُلّ› دفعت هذا الانصراف، وقد لا يكون

(١) من آية ١٩ من سورة البقرة.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح ‹دخلت›.

ظاهراً في شيء من الأمرين، كأحب الإنسان مثلاً، وكيف كان، فالعموم لا يعقل أن يستفاد من نفس اللفظ، بل يستفاد من إطلاقه وتجريده عمّا يوجب الخصوص.

ويظهر من ذلك كُلّه أن في صورة وجود الأداة أيضاً، كأكرم كُلّ عالم، يستفاد العموم لجميع الأفراد من الإطلاق والتجريد عن موجب الخصوص، فإن لفظة ﴿كُلّ﴾ لا تدل أزيد من الاستغراق في الجملة الذي يفترق عن العموم السرياني بالتعرض لإلغاء خصوصيات الأفراد، فإن الاستغراق قد يكون بالنسبة إلى البعض، وكذا لو قلت: أكرم كُلّ عالم هاشمي، دلت كلمة ﴿كُلّ﴾ على الاستغراق بين الهاشميين، أو قلت: إلّا زيداً، دلت على استغراق ما عداه، فالاستغراق للجميع لم ينشأ إلّا من الإطلاق والتجريد عن وصف الهاشمي، واستثناء زيد، فالإطلاق والعموم لا يستفادان إلّا من الإطلاق، والتجريد عن موجب التقييد والتخصيص، ومن هذا الباب تبادر الإثبات من الجمل المجردة عن أدوات النفي، كزيد قائم وضرب عمرو، وغير ذلك؛ لأن النسبة اللفظية أعم من الثبوتية والسلبية، ألا ترى أنها هي التي تقع في حيز النفي، وأن الهيئة هي الهيئة، فلو كانت موضوعة للثبوتية لم يصح دخول أداة النفي عليها لاستلزامه اجتماع علامتي الإثبات والنفي، وهو غير جايز، لاستحالة اجتماع النقيضين، فهيئة الجملة أي الإسناد اللفظي لم توضع إلّا لمجرد النسبة الأعم من الثبوت والسلب، فهي بنفسها لا تدل على أزيد من مجرد النسبة الأعم، وأما الإثبات فلا يستفاد إلّا من الإطلاق والتجريد عن أداة النفي، وحيث دخلت أداة النفي أفادت خلاف ما كان يقتضيه التجريد، ومن هذا الباب تبادر الأخبار من الكلام الخالي عن أدوات الإنشاء، وذلك لأن الإخبار والإنشاء أمران يتولدان من الكلام، فلا يعقل دخول شيء منهما في مدلول نفس الكلام.

أما أولاً: فلعين ما عرفت في الإثبات والنفي، فإن الهيئة الخبرية كضرب زيد هي الهيئة بعينها في حيز أداة الإنشاء، نحو هل ضرب زيد؟ فلو كانت موضوعة للإخبار لم يصح دخول أداة الإنشاء، كحروف الاستفهام، أو التمني، أو الترجي أو غيرها عليها للزوم اجتماع المتناقضين وهو محال، فليس إلّا أن كون الكلام إخباراً أو إنشاء أمر خارج عن مدلول نفس الكلام لا يعقل استفادة منه، بل هما

مستفادان من الخارج، فالإخبار يستفاد من الإطلاق وتجريده من أدوات الإنشاء أو القرائن الدالة عليه، فإذا دخلت شيء من الأدوات، أو قامت قرينة من القرائن، أفادت خلاف ما كان يقتضيه التجريد من الانصراف إلى الإخبار.

وأما ثانياً؛ فلأن الكلام مؤلف من موضوع ومحمول ونسبة، بل هذا التعبير تسامح؛ لأنه مؤلف من الموضوع، والمحمول، والنسبة اللفظية عين هذا التأليف لا أمر وراء هذا التأليف، وجزء في عرض الموضوع والمحمول حتى يكون التأليف من الثلاثة؛ إذ النسبة معنى حرفي فهو عبارة عن خصوصية استعمال الموضوع، والمحمول، فلا تنضم جزءا في عرض المستعمل.

وكيف كان، فلفظ الموضوع يوجب حضور معناه، ولفظ المحمول أيضاً كذلك، وخصوصية استعمالهما، وهو التأليف بينهما في الذكر تكشف على وجه الإنشاء، والإحداث الذي هو الكشف الحرفي عن انتساب أحدهما إلى الآخر، بمعنى: أن المتكلم بالتأليف بينهما يجعل أحدهما مرتبطاً ومنتسباً بالآخر، لا أن التأليف يحكي الانتساب كما يحكي الطرفان معنييهما.

هذه حقيقة الكلام اللفظي، ومؤداه الذي يستفاد منه بملاحظة نفسه مع قطع النظر عن ساير الجهات، ولكن هذا العمل قد يتحقق من المتكلم في مقام الإعلام بهذا الكلام بمعنى أنه يوجِده ليحسه المخاطب، فينتقل إلى أن المتكلم معتقد بمعناه فيعتقد به بواسطة اعتقاد المتكلم به، فيكون الكلام حينئذٍ إخباراً لجعل المتكلم إياه آلة لإحداث العلم للمخاطب بالواقع، فيكون الإعلام والإخبار متولدين من الكلام، كتولد التأديب من الضرب، وغيره من الأفعال التوليدية، وقد يتحقق في مقام الاستعلام به، بمعنى أنه يوجِده ليُظِهر المخاطَب أنه يستخبره بذلك، أي يوجِد الكلام لبعث المخاطَب على الإخبار به، فيكون الكلام واقعاً في موقع الاستخبار، ولما كان الغرض من الاستخبار طلب فهم الواقع والعلم، كان هذا الكلام حينئذٍ استفهاماً، فالاستفهام متولد منه كتولد ساير الأمور التوليدية عن أسبابها، فهذا معنى كونه إنشاء للاستفهام، أي إنشاء للاستخبار المستتبع للاستفهام، وإن شئت

فقل: إن الأول أيضاً إنشاء للإخبار، والمستتبع للإعلام، وهذا معنى ما مر مراراً منا أن الإخبار، والدلالة، والإفادة، والخطاب وغير ذلك من المعاني الإنشائية بمعنى أن المتكلم يحدثها بالكلام، لا أن الكلام يحكي عنها ويدل عليها، ومن الاستفهام ينكشف لك حال الترجي، والتمني، ونحوهما.

وقد يتحقق في مقام بعث المخاطب على مؤداه، فيكون إنشاء لطلبه، نحو ﴿اضرب زيداً﴾، وقد يتحقق في مقام إيجاد مؤداه ﴿كبعت﴾ في مقام الإنشاء، فيكون إنشاء للبيع، ومؤدى نفس الكلام الذي هو مدلول ألفاظه بالوضع واحد في جميع هذه المقامات من دون اختلاف ولا تغيير فيه، وإنما الاختلاف في الكيفيات الطارية على ذلك المؤدى الواحد بحسب اختلاف كيفيات استعمالاته في المقامات المختلفة، فمعنى لفظ ﴿بعت﴾ بحسب الوضع حين كونه إخباراً عين معنا حين كونه إنشاء؛ فإن المادة تدل على الحدث، والهيئة على انتسابه التحققي إلى المتكلم، وهو موجود فيهما، إلّا أن الاختلاف بينهما بحسب المقام ووجه الاستعمال، فإن المتكلم قد يذكره في مقام إعلام هذه القضية وحكاياتها؛ فيكون إخباراً على الوجه الذي بُيّن تفصيله، وقد يذكره في مقام إيجادها بهذا الكلام؛ فيكون إنشاء، ففي المقامين لا يدل نفس ﴿بعت﴾ إلّا على تحقق البيع من المتكلم، إلّا أن كيفية الدلالة في الأول: كشف حكائي، وفي الثاني: كشف إنشائي، فكون الكلام إخباراً أو إنشاء خارج عن مدلول نفس الكلام، وإنما يَنشَأان من خصوصية استعماله، فالإخبار ينصرف إليه الكلام من جهة إطلاقه وتجرده عن أدوات الإنشاء، وأماراته، فتبادر الإطلاق والعموم والإثبات والإخبار تبادر إطلاقي لا وضعي، ولـمّا خفى[1] حقيقة التبادر الإطلاقي على المتأخرين من الأصوليين، فزعموا أن تبادر الفرد الشايع، أو الكامل من اللفظ الموضوع للماهية تبادر إطلاقي، وقد اتضح عندك فساد ذلك؛ ضرورة أنه ليس مستنداً إلى إطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن؛ إذ شيوع الفرد أو كماله كشهرة استعماله في فرد أو في معنى من المعاني المجازية من أقوى القرائن والأمور

(١) كذا في الأصل، والصحيح ﴿خفت﴾.

الخارجة المنضمة إلى اللفظ.

وأما الثالث: وهو المستند إلى القرينة، فأمره واضح لا ارتياب فيه، والعلامة للوضع من هذه الأقسام الثلاثة هو الأول، فلا يرد النقض والإشكال بشيء من الإطلاقات المنصرفة إلى الفرد الشايع، أو الكامل، أو المجاز المشهور، أو ساير أنحاء التبادر المستندة إلى الاحتفاف بالقرائن، والوجه في كون التبادر المذكور علامة الوضع واضح؛ إذ خطور المعنى من اللفظ، وسبقه إلى الذهن لابُد أن يكون لعلة وعلاقة بينهما، وليست إلّا الوضع، سيما على القول بعدم كون الدلالات ذاتية، فالتبادر دليل إنّي على الوضع، وهذا معنى كونه علامة.

ولا ريب أن هذه جهة ثابتة للتبادر في حد نفسه بالنسبة إلى الوضع، كثبوتها للدخان بالنسبة إلى النار، وهي عبارة أُخرى عن كون أحدهما علة، والآخر معلولاً، وهي جهة واقعية بينهما لا تختلف باختلاف الأشخاص وحالاتهم، وقد مر أن الدلالة صفة اقتضائية، والدليل ما قام به هذه الصفة سواء دل فعلاً أو لا، وعلم به أحد أو لم يعلم، وجد في الدنيا أحد أو لم يوجد، فلا يعقل أن يكون[١] دليلية شيء أمراً يقبل الإضافة، بأن يكون دّليلاً بالنسبة إلى شخص دون شخص، فلا معنى لكون التبادر المذكور دّليلاً بالنسبة إلى الجاهل دون العالم، فضلاً عن أن يكون التبادر عند العالم دّليلاً، فتوهم الدور فاسد.

وما أطاله الفاضل القمي رحمه الله[٢] في إثبات كون التبادر عند العالم باللسان دليلًا للجاهل به، ممّا لا محصل له، ولعله ارتكبه فراراً عن الدور، وهو غريب، فإن اندفاع الدور بالإجمال والتفصيل وإلا فالأغلب تشبث أهل اللسان به في إثبات الوضع.

ثم إن التمييز بين الأقسام الثلاثة قد يصعب في بعض الموارد، وزعم الفاضل القمي رحمه الله[٣] أنه في غاية الغموض، حتى جعل الفقيه متهما في حدسه، وهو عجب

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) انظر: قوانين الأصول: ١٣.

(٣) انظر: قوانين الأصول: ١٣ وما بعدها.

لعدم الغموض فيه في أكثر الموارد، وأعجب من ذلك تخصيص الفقيه بذلك؛ إذ لا خصوصية لفن الفقه، فلو كان[1] الجهة مزاولة ذهنه دقائق الأمور أعم جميع أهل العلم، فيجب اتهامهم، مع أنهم أهل التميز، وأرباب التحقيق ومهرة تحليل الغوامض، فهذا الكلام منه من الغرائب.

وكيف كان، فقد اشتهر أن الأصل عند الاشتباه كون التبادر وضعياً، واستدل عليه تارة بغلبة التبادر الوضعي، والغلبة في باب الألفاظ حجة، وهو ممنوع صغرى وكبرى:

أما الصغرى؛ فلما عرفت أن الإطلاق والعموم والإخبار والإثبات ينشأ[2] من الإطلاق، وقلّما ما[3] يكون لفظ يخلو عن ذلك، وكثيراً ما يستند التقييد أيضاً إلى التبادر والإطلاق، كما عرفت أمثلته، بل في موارد التقييد أيضاً لا تخلو من ذلك، فإن التقييد من جهة لا ينافي الإطلاق من جهات أُخر لا تحصى، بل في أنحاء التقييد بقيد واحد تمس الحاجة إلى الإطلاق من جهات أُخر لا تحصى، ألا ترى أن الرقبة المقيدة بالمؤمنة تقبل قيوداً وشروطاً غير متناهيه، وتقبل مثلها في جانب المحمول، وأُخرى نظيرها في جانب النسبة والكلام الواحد يصلح للوقوع مواقع ومقامات متكثرة، وإذا عينت من جهة واحدة -كالاستفهام مثلاً- وأقمت عليه أمارته -كالهمزة وأخواتها- لم تتعين من الجهات الأُخر إلّا بالإطلاق، وفي نفس هذا الاستفهام أنحاء قد يكون حقيقياً، وقد يكون إنكارياً، أو توبيخياً، أو تقريرياً، أو نحوها، فلا يتعين للأول إلّا بالإطلاق والتجرد عن القرائن، وإذا انضاف إلى ذلك الجهات المستفادة من انضمام القرائن -وهي أكثر من أن يحاط بها- اتضح عندك أن الأمر بالعكس، وأن التبادر المستند إلى الوضع في جنب المستند إلى الإطلاق والقرائن أقل قليل.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (كانت).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تنشأ).

(٣) كذا في الأصل، ولعل (ما) زائدة.

والحاصل: أن الخبير المتدبر يشهد بضرورة الوجدان أن التبادر الناشئ عن الوضع لا يتأتى من قبله إلّا الإهمال والإجمال؛ إذ الألفاظ غالباً لم توضع إلّا للماهية بشرط، وهو لا يفي بمقام المحاورة إلّا بمعونة ما تقدم كما لا يخفى.

وأما الكبرى: فهي أشد منعا ولا دليل لها أصلاً، فالالتزام بجواز العمل بالظن في باب الألفاظ من ذي البصيرة بعيد، وقد مر لبطلانه بيان، ويأتي له مزيد.

وأُخرى بأن القرائن تُنفى بالأصل فيثبت استناد التبادر إلى الوضع، وربما يورد عليه بأن الجهل مأخوذ في مجرى الأصل، والعلامة ما تفيد العلم فلا يجتمعان.

وفيه مالا يخفى؛ فإن كون الأمارة مفيدة للعلم دائماً ممنوع، نعم هو كذلك حيث يكون[1] جميع المقدمات معلومة، وأما إذا لم يكن[2] كذلك، بل كان ثبوت بعضها بالأصل المعتبر فلا، ألا ترى أن الكلام أمارة ودليل كاشف عن مراد المتكلم، وذلك حيث يكون صدور الألفاظ، وكونه في مقام التفهيم، وعدم سهوه وغفلته، وعدم اعتماده على قرينة غير موجودة ونحو ذلك، قطعياً أفاد القطع بمراد المتكلم، وكان كلامه دليلاً وأمارة قطعية عليه، وأما إذا لم يكن جميع ما ذكر معلوماً بأن احتمل السهو أو الغفلة أو التجوز بالاعتماد على قرينة، فإجزاء الأصل في نفيها لا يوجب خروج الكلام عن كونه أمارة ودليلاً كاشفاً عن المراد، غاية الأمر أن الكشف حينئذٍ عن المراد، وثبوت المراد به كشف وثبوت أصلي، لا علمي قطعي.

وبهذا يندفع ما ذكره بعض المحققين[3]: من أن الأصل يصح تخلفه عن مقتضاه، والعلامة عبارة عن الخاصة، وهي لا تتخلف؛ ضرورة أن الاختلاف في كيفية الكشف، وهو أجنبي عن تخلف المعلول عن العلة أو اللازم عن الملزوم، ألا ترى أن الظن بالمعلول يوجب الظن بالعلة، فلو اعتبر هذا الظن ووجب العمل به ثم تخلف وأخطأ لم يكن مربوطاً بمسألة استحالة تخلف

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكن).

(٣) انظر الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٣.

المعلـول عـن العلـة. نعـم يرد عـلى هـذا الاسـتدلال أن أصالـة عـدم القرينة لا يثبت[١] استناد التبادر إلى نفس اللفظ؛ إذ ليس ذلك إلاّ نظير إثبات استناد الأثر إلى سبب، بأصالة عدم سبب آخر، فإنه من أشنع الأصول المثبتة، وقد ذكرنا أن للتبادر أسـباباً ثلاثـة: الوضع، والإطـلاق، والقرينة، فإثبات اسـتناد التبـادر إلى الوضع بأصالـة عدم القرينة ليس إلّا كإثبات كون مالَ عمروٍ عاريةً عند زيدٍ، بأصالة عدم كونـه سرقـة، أو كونه ملكاً له، بأصالـة عدم غصبه، أو إجارته، وما شـاع في هذه الأعصار من حجية الأصول المثبتة في باب الألفاظ فاسد:

أما أولاً؛ فلأن الشايع هو حجيتها في الأصول الجارية في استكشاف المراد، كأصالة الحقيقة، وأصالة العموم والإطلاق، لا في الأصول الجارية لإثبات الوضع.

نعم وقع ذكر أصالة عدم النقل في بعض الألسِنة لإثبات الوضع اللغوي حتى سموها بالاستصحاب القهقري، وادعوا بناء العقلاء عليه من جهة تشابه الأزمان، لكنه من سخايف الأَوهام، والاستصحاب القهقري فاسد، وادعاء بناء العقلاء عليه باطل، بل لا يعول عليه عاقل، وأصالة عدم النقل لا توجب إلّا نهي[٢] الأحكام، والآثار الآتية من قبل النقل في مرحلة الظاهر، ولا تثبت انتفاء النقل في الواقع وإلا خرج عن كونه أصلاً، بل يكون دليلاً على انتفائه، ومع عدم ثبوت انتفائه في الواقع لا يثبت الوضع اللغوي إذ المفروض هو العلم الإجمالي بأحدهما، فما لم يثبت انتفاء أحدهما لم يثبت الآخر، ولّما كان مفاد الأصل هي الوظيفة في مرحلة الظاهر ومعاملة العدم معه عند الجهل لا ثبوت عدم لم يعقل ثبوت الوضع معه، بل كان مقتضى الأصل عدمه بمعنى نفي الأحكام الآتية من قبل الوضع[٣] أيضاً في مرحلة الظاهر، فيحكم بمقتضى الأصل في مرحلة الظاهر بانتفاء أحكام كُلّ منهما لو كان لكُلّ منهما حكم مخصوص، كالمايع المردد بين الماء والبول حيث

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تثبت».

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسُّ : «نفي».

(٣) كذا في الأصل، ولعل كلمة «الواضع» أنسب.

يحكم بالطهارة، وجواز الشرب عدم جواز التوضؤ.

وأما ثانياً؛ فلأن الأصول الجارية لاستكشاف المرادات أيضاً ليست مثبتة؛ إذ معنى عدم حجية الأصل المثبت أن الأصل لا يعقل أن يكون مثبتاً؛ إذ الإثبات شأن الدليل، فإنه عبارة عن الوسط في الإثبات بخلاف الأصل، فإنه ليس إلّا وظيفة الجاهل في مقام العمل، فأن مستصحب الطهارة لا يثبت هناك طهارة، وإنما يتشبث بمقتضاها ولا يعتني بطرو الاحتمال، فهو عبارة عن عدم إحداث حال جديدة من جهة هذا الاحتمال، فإن معنى عدم الاعتناء به ذلك؛ ولذا كان بقاء على ما كان وجوباً على الحالة الأولى من دون تغير، ومن هنا صح لك أن تقول: إن أثر الأصل ليس إلّا عدم الأثر، فالأصل دائماً ليس إلّا عبارة عن عدم رفع اليد عن المقتضى، والالتزام به بعدم الاعتناء باحتمال المانع من دون فرق في ذلك بين الأصل اللفظي والعملي، والالتزام بالمقتضى يقضي بالالتزام بجميع ما يترتب عليه من جهة هذا الاقتضاء، سواء كان من الآثار الشرعية أو غيرها؛ إذ هو أصل عقلائي على ما قرر في محله، بل لو كان أصلاً شرعياً أيضاً لم يكن وجه للتفكيك بين الأحكام الشرعية وغيرها.

وما يقال من أن جعل الأثر الغير الشرعي ليس أمراً يرجع إلى الشرع، وإنما الراجع إليه أحكامه الآتية من قبله كلام ظاهري؛ إذ مرجع جعل الأمور الغير الشرعية إلى جعل أحكامها، ألا ترى أن استصحاب الموضوع عبارة عن إبقائه، وجعله الراجع إلى جعل أحكامه، بل بيّنا في محله: أن الثابت بالأصل ليس إلّا الأثر العقلي، وهو تنجز الحكم وكون تنجز الحكم أمراً عقلياً غير راجع إلى الشرع، من الواضحات، ألا ترى أن استصحاب الحكم لا يثبت إلّا تنجزه، وما يقال: إنه يوجب جعل نفس الحكم حين الشك ثانياً، واضح الفساد؛ لأنه محال، وجعل حكم آخر مماثل له مناف لاستصحاب الأول، وإبقاؤه الظاهري.

وبالجملة: فالتشبث والالتزام بالمقتضى التزام بجميع شؤناته[1] وآثاره اللاحقة

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (شؤونه).

له من جهة هذا الاقتضاء لا ما يستقل باقتضاء آخر، ولو كان بينهما تلازم في الخارج، فإنه تابع لمقتضاه، فإن كان معلوماً حكم بترتبه، وكان أصلاً مستقلاً، وإلا فمقتضى الأصل عدمه، ولا يعقل ترتيبه من الجهة الأولى إلّا على تقدير كون الأصل مثبتاً -كالدليل- وقد عرفت استحالته، فالأصل وهو الجري في مرحلة الظاهر على موجب المقتضي ليس إلّا الالتزام ظاهراً بالآثار المتشئنة[1] لهذا الاقتضاء شرعية كانت أم غيرها، لا الآثار التابعة لاقتضاء مقتض آخر مستقل، ولو كان بين الأمرين تلازم، فإن ترتيب هذا النحو من الأثر يوجب كون الأصل مثبتاً، كترتيب نبات اللحية على استصحاب الحياة، فإن استصحاب الحياة يوجب الالتزام بالآثار المتشئنة لنفس الحياة، كلحوق ولده به، وبقاء ماله على ملكه، وتعلق ساير أحكام الحي عليه، وأما نبات اللحية فليس من آثار الحياة، بل هو أثر لقوة تحدث في الحي -كالثمرة في الشجرة- فإنها ليست أثراً لاقتضاء مطلق النمو، بل لقوة تحدث في بعض الناميات، وهكذا، وهذا معنى عدم حجية الأصل المثبت، ولا فرق في ذلك بين الأصول اللفظية وغيرها، فإن حكم الأصل في جميع الموارد على نسق واحد، وإنما الفرق بينهما باختلاف الاقتضاء، فإن اللفظ إنما يقتضي الدلالة -أعني إفادة العلم- فالأخذ بهذا الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع -وهو القرينة- يوجب صيرورة اللفظ بحكم الدال، ومحصلة الحكم بحصول العلم بالمراد بحسب الظاهر، فالالتزام والأخذ بهذا الاقتضاء معناه الالتزام بجميع الآثار المتشئنة له اللاحقة له من جهة هذا الاقتضاء على ما عرفت، ومن المعلوم أن انكشاف اللوازم، ولوازم اللوازم من شؤون انكشاف الملزوم، فحيث قام مقتضى انكشافه كاللفظ الدال عليه بالوضع، أو الإطلاق، واحتمل المانع من قرينة، أو قيد، أو مخصص، وكان مقتضى الأصل عدم الاعتناء بهذه الموانع المحتملة، والالتزام باقتضاء اللفظ أو إطلاقه، وجب الحكم والالتزام بانكشاف الملزوم، وانكشاف لوازمه، ولوازم لوازمه إلى حيث تنتهي، لأن انكشاف جميع ذلك من شؤون اقتضاء واحد، وإن كان ترتب كُلّ لازم في الوجود تابعاً لاقتضاء مستقل، إلّا إن الانكشافات شؤون

---

(١) كذا في الأصل.

اقتضاء واحد، فيكون الأخذ به في مرحلة الظاهر أخذاً بجميعها في هذه المرحلة، وهذا بخلاف عدم الاعتداد باحتمال الحدث حيث إن أثر الوضوء ليس إلّا الطهارة، فلا يترتب على الالتزام به في الظاهر إلّا الالتزام بهذا الأثر دون ما يلازمه من الأثر التابع لاقتضاء آخر مستقل؛ لما عرفت أن مفاد الأصل ليس إلّا الالتزام بآثار اقتضاء واحد، وشؤونه الآتية من قبله، فإذا استصحب الحياة لم يرتب عليه نبات اللحية، وإذا دل اللفظ عليها بأصالة الحقيقة أو الإطلاق مثلاً رتب عليه آثار الحياة ولوازمها من نبات اللحية وغيره، أي لازم كان، فقد اتضح أن حكم الأصل على نسق واحد في جميع المقامات، ولا يعقل[1] حجية الأصل المثبت في شيء من الأصول اللفظية وغيرها، ومع ذلك يحكم في الأصول اللفظية بترتب اللوازم التي لا يحكم بترتبها في غيرها.

وهذا ملخص الكلام، وتفصيله في بابه، وللقوم هناك فيما يتعلق بهذا المهم كلمات واهية أعرضنا عنها، وللتعرض لها مقام.

ومنها صحة السلب وعدمها

فالأول: علامة المجاز، والثاني: علامة الحقيقة، والمراد بالسلب هو السلب الغير المبني على الدعوى أو التأويل؛ ضرورة أن السلب المبني عليه، كقولك: البليد ليس بإنسان، ليس علامة للمجاز، كما أن عدم السلب على هذا الطريق، وصحة الحمل على وجه الإيجاب على سبيل التأويل، كقولك للبليد: هو حمار لا إنسان، ليس أمارة الحقيقة، وهذا بديهي لا شبهة فيه، لكن الكلام في أن خروج هذا النحو من السلب هل يحتاج إلى قيد مُخرج أم لا؟

وقد زعم شارح المختصر العضدي احتياجه إلى مُخرج قال -فيما حكي عنه عند التعرض لعلامات المجاز: «منها: صحة النفي في نفس الأمر، كقولك للبليد ليس

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تعقل).

بحمار، وإنما قلت: (في نفس الأمر)؛ ليندفع ما أنت بإنسان»[١] (لمن لا خبرة له؛ لصحة النفي لغة، والصحة اللغوية لا تقتضي الكلام في نفس الأمر)[٢]، انتهى.

وزعم الفاضل القمي رحمه الله[٣]، وغيره: أن القيد غير محتاج إليه؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة. وزعم آخرون: عدم الحاجة إليه؛ لانصراف لفظ السلب عن الادعائي، والتأويلي، والتعليلان كلاهما عليلان؛ ضرورة أن السلب الادعائي سلب حقيقي جار عن قانون الوضع، وليس في إطلاق لفظ السلب عليه تجوز ولا تأويل أصلاً، وليس فرداً خفي الاندراج تحت مفهوم السلب حتى يصح انصرف اللفظ الموضوع لذلك المفهوم عنه، كما لا يخفى، فدعوى التجوز والانصراف دعوى جزاف، فلا محل لأصالة الحقيقة في الاستعمال، ولا لتوهم الانصراف، ومن هنا التزم صاحب الفصول رحمه الله، بالقيد المذكور، وزاد أنه احترز به عن أمور عديدة، قال: «وإنما اعتبرنا القيد الأخير احترازاً عمّا لو اعتبر صحة السلب وعدمها، بحسب الدعوى والتأويل في الصحة، أو الإسناد، أو المسند إليه، كما لو قيل: زيد حمار، أو ليس بإنسان، وادعى صحة ذلك من غير تأويل، أو أول الإسناد، كما لو جعل النفي للإثبات، أو بالعكس، أو المسند، كما لو أُريد بالحمار البليد، وبالإنسان النوع الكامل منه المسند إليه بفرض حقيقته من حقيقة المحمول، أو مغائرته لها، فإنه وإن صح ذلك كله، لكنه لا يقتضي الحقيقة ولا المجاز، وكذلك اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ، كما لو أُطلق زيد وأُريد به لفظه، فإن عدم صحة السلب متحقق، ولا حقيقة، وذلك لأن الاستعمال فيه مبني على المسامحة والخروج عن ظاهر الاستعمال، فإن الظاهر من الاستعمال أن يكون على حسب قوانين الوضع؛ لأنه المتداول»[٤] انتهى.

قوله: «من غير تأويل»، مراده مقابل التأويل الذي ذكره في الإسناد أو المسند

(١) إلى هنا ما جاء في مختصر المنتهى الأصولي١: ٥٣٠.

(٢) العبائر المحصورة بين الهلالين غير موجودة في المصدر؛ لذا وضعناهما.

(٣) قوانين الأصول:١٨.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٤.

أو المسند إليه، لا عدم التأويل مطلقاً؛ إذ يرجع محصلة حينئذٍ إلى دعوى الصحة من غير دعوى الصحة، وهو تناقض، فغرضه أن الصحة وإن كانت مبنية على الدعوى، لكن لا تجوز ولا تأويل في شيء من أجزاء الكلام من الإسناد والمسند والمسند إليه.

قوله: «أو أول الإسناد»، فيه: أنه مقطوع العدم، ولا مجرى لاحتماله في الكلام؛ لأن أخذ النفي بمعنى الإثبات، أو العكس غلط لا يعقل فيه التجوز.

أما أولاً؛ فلما تقدم أنهما من المعاني الحرفية، ولا محل للتجوز فيها.

وأما ثانياً؛ فلعدم المناسبة، وقد مر أن الإثبات مستفاد من إطلاق الكلام، والنفي من أداته، كـ(ليس)، ونحوها، فكيف يجعل (ليس) آلة الإثبات، أو الإطلاق آلة النفي؟! اللهم إلّا ان يوقع الكلام موقع الاستفهام الإنكاري، ونحوه وهو أجنبي عن التصرف في الإسناد، أو تأويل الإثبات بالنفي، أو العكس؛ لأنه نحو خاص في وضع الاستفهام، وكيفيته يلزمه الإنكار، والنفي، وأين هو من تأويل الإثبات بالنفي، أو العكس؟! مع أنه لو سلم صحة هذا التجوز والتأويل لم يكن وجه للاحتراز عنه؛ إذ غاية الأمر انعكاس الأمر، وصيرورة الإثبات نفياً، والنفي إثباتاً، والعلامة صحة النفي، وعدمها من دون فرق في ذلك بين كون النفي والإثبات بصورة أنفسهما، وبين كون كُلّ منهما بصورة الآخر؛ إذ المعيار بمعنى النفي لا بصورته.

قوله: «أو المسند... إلى آخرة»، فيه: أن من البديهيات الأولية أن صحة السلب، وعدمها باعتبار معنى أجنبي عن الدلالة على الحقيقية، والمجازية باعتبار معنى آخر.

قوله: «أو المسند إليه... إلى آخرة»، فيه: أنه لا يرجع إلى محصل؛ إذ فرض المغايرة يوجب صحة السلب، فيصير علامة على كون المسلوب مجازاً في مورد استعماله فيه، كما أن فرض عدم المغايرة يوجب عدم صحة السلب، فيصير علامة الحقيقة في مورد استعماله فيه، فكأنه رحمه الله اعتبر سلبه عن معنى بالنسبة إلى معنى آخر، بأن

جعل سلب الإنسان عن زيد بمعنى الحمار الناهق بالنسبة إلى زيد بمعنى الناطق، كما عرفت منه رحمه الله في جانب المحمول.

قوله رحمه الله: «كذلك اللفظ المستعمل بمعنى اللفظ... إلى آخرة»، فيه:

أولاً: ما تقدم من أن استعمال اللفظ بمعنى اللفظ غير صحيح، بل أمر غير معقول وليس زيد، وضرب في قولك: زيد اسم، وضرب فعل، مستعملاً في اللفظ، أو دالاً عليه، فليس من الحقيقة والمجاز في شيء على ما تقدم تفصيله.

وثانياً: لو سلم استعمال اللفظين في المثالين بمعنى اللفظ، وأنه مجاز كما سبق التزامه رحمه الله بذلك، فصحة السلب موجودة؛ إذ المراد بالسلب في العلامتين سلب معنى اللفظ عن معنى مورد الاستعمال، لا نفس اللفظ؛ ضرورة جواز سلب الألفاظ عن المعاني في جميع المقامات سواء في ذلك[1] المعاني الحقيقية والمجازية، والذي لا يجوز في المثال المفروض سلب اللفظ عمّا استعمل فيه لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه؛ إذ المفروض اتحاد المستعمل والمستعمل فيه في المقام، وقد عرفت أن سلب اللفظ ليست صحته علامة المجاز، ولا عدمها علامة الحقيقة، والذي هو العلامة سلب معنى اللفظ عن مورد الاستعمال –وهو في المثال جايز– فإن معنى زيد، وهو الرجل المعروف، بجواز سلبه عن مورد الاستعمال في المثال المذكور، وهو اللفظ، ولذا كان مجازاً فيه على مذهبه، فلا وقع لقوله قدس سره: «فإن عدم صحة السلب متحقق، ولا حقيقة»، ولا للاعتذار الذي ذكره بقوله: «وذلك لأن الاستعمال فيه مبني على المسامحة... إلى آخره».

هذا والصواب عدم الحاجة إلى القيد المذكور لا لأصالة الحقيقة في الاستعمال، كما ذكره الفاضل القمي، ولا لانصراف لفظ السلب عن التأويلي، كما ذكره غيره، بل لأن سلب شيء عن شيء قد يكون باعتبار ذات ذلك الشيء ونفسه، وقد يكون باعتبار بعض جهاته وشؤناته[2]، فالأول: كقولك للبليد: ليس بحمار، والثاني:

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصحيح (ذلك في).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (شؤونه).

كقولك له ليس بإنسان، فليس الغرض نفي ذات الإنسان عنه، كما كان الغرض في نفي الحمارية عنه ذلك، بل الغرض نفي بعض جهات الإنسانية عنه.

وكذلك يجري الكلام في جانب الإثبات، فإن حمل شيء لشيء قد يكون باعتبار ذاته، كقولك للبليد: إنسان، وقد يكون باعتبار بعض جهاته، كقولك له: حمار، فإن الغرض ليس إثبات ذات الحمارية له، بل إثبات بعض جهاتها، هذا في المحمول، ويجري الاحتمالان في جانب الموضوع، فإن جعل شيء موضوعاً لشيء تارة يكون باعتبار ذاته، كقولك: جاء زيد إذا جاء هو بنفسه، وأُخرى باعتبار بعض جهاته، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[1]، ومقتضى الوضع والحمل عند الإطلاق والتجريد عن قراين التأويل كون الموضوع والمحمول ذاتهما من حيث هي لا باعتبار بعض جهاتهما، وهذا ظهور ينشأ من إطلاق الوضع، والحمل أي من تجريد الموضوع، والمحمول عمّا يصرف عنه إلى خلافه، فإن قولك: (زيد قائم) بمقتضى إطلاقه، وعدم انضمامه بشيء ظاهر أو صريح في أن الموضوع نفس زيد، والمحمول نفس القيام.

والحاصل: أن جعل شيء موضوعاً، ومحمولاً، قد يكون بلحاظه في نفسه، بمعنى أنه يكون بذاته متعلق الغرض من الوضع والحمل، وقد يكون بلحاظ بعض جهاته، فيكون أخذه في الوضع أو الحمل توطئة لتعلق الغرض بتلك الجهة في الوضع أو الحمل، وتجريد الكلام وإطلاقه يقتضي الأول، والثاني يتوقف على انضمام أمر خارج يصرف عن مقتضى نفس الوضع والحمل، فقولنا: (صحة سلب المعنى أو عدمها علامة لكذا) بمقتضى حمل السلب إسناده إلى المعنى مجرداً عن الاقتران بقيد يدل على أن المسلوب ذات المعنى في نفسه لا باعتبار بعض جهاته، وقد عرفت أن سلب الإنسان عن البليد ليس سلباً لذات معنى الإنسان عنه، بل هو سلب لمعناه عنه باعتبار جهة من جهاته، فالسلب التأويلي خارج بإطلاق قولنا سلب المعنى، ولا يحتاج إلى قيد مخرج.

---

(١) من آية ٢٢ من سورة الفجر.

هذا وقد يورد على هذه العلامة إيرادان:

الأول: ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله من انتقاضها باللفظ المستعمل في جزئه أو لازمه المحمولين، كالإنسان في الناطق، والضاحك، وبالعام المستعمل في الخاص، فإن عدم صحة السلب متحقق ولا حقيقة؛ ضرورة كون الإنسان في الناطق، والضاحك، وخصوص زيد مجازاً.

وأجاب عنه بوجهين:

أحدهما: ما استفاده من كلمات القوم، ولم يرتضه هو رحمه الله، ومحصله: أن النقض متوجه على تقدير اعتبار الحمل المتعارفي في العلامتين؛ إذ تحقق عدم صحة السلب إنما هو بهذا الحمل، وهو ممنوع، بل المعتبر فيهما هو الحمل بذي هو، وصحة السلب بهذا الحمل في الأمثلة المذكورة واضحة غير خفية؛ ضرورة أن مفهوم الإنسان ليس عين مفهوم الناطق، أو الضاحك، أو الخاص، كزيد[1].

وفيه: أن جعل معيار العلامتين بالحمل الذاتي باطل، وجعله مستفاداً من كلمات القوم فاسد؛ إذ هو هدم لأساس العلامتين، والقوم منزهون عنه، فإن جعل موارد إعمالهما إن لم يكن كلها هو استعمال حال مورد الاستعمال من حيث كونه مصداقاً للمعنى الحقيقي، أو المجازي، وذلك حيث علم المعنى الحقيقي للإنسان في الجملة، وهو الحيوان الناطق مثلاً، والمعنى المجازي له، وهو الحيوان الناهق مثلاً، وشك في البليد من جهة انطباق أحد المفهومين عليه، فبالعلامتين يستكشف كونه مصداقاً لواحد من المفهومين. وهكذا ساير الموارد، ومن البديهي أنه لا معنى حينئذٍ لاعتبار السلب بالحمل الذاتي؛ ضرورة جواز سلب كُلّ مفهوم عن جميع مصاديقه بالحمل الذاتي.

ثانيهما: وهو تحقيقه الذي ارتضاه، وحاصله: أنه لا وجه لعدم اعتبار الحمل المتعارفي، وحصر أمر العلامتين بالحمل الذاتي، بل الحمل على وجوه ثلاثة: ذاتي:

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٤.

وهو الذي مفاده الاتحاد في الحقيقة، ومتعارفي أخص يقابل الأول: وهو الذي مفاده الاتحاد في الصدق، ومتعارفي أعم منهما، وهو الذي مفاده مطلق الاتحاد في الخارج، فعدم صحة السلب باعتبار كُلّ حمل علامة للحقيقة عند الإطلاق بحسبه، لا أن مطلقه علامة للحقيقة مطلقاً حتى يرد النقض والإشكال، فإن كان عدم صحة السلب بحمل ذي هو، كان علامة الحقيقة فيه من حيث نفس المعنى وخصوصيته، وإن كان بالحمل المتعارفي الأخص، كان علامة الحقيقة.

فيه: إنْ اطلق عليه بهذا الاعتبار أي من باب إطلاق الكُلّي على الفرد، لا من حيث الخصوصية، وإن كان بالحمل المتعارف[1] بالمعنى الأعم، كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة لإهمال الجامع عن الخصوصيتين، فالمجازية في أمثلة النقض إنما هي باعتبار الإطلاق من حيث الخصوصية، ومن المعلوم صحة سلب الإنسان عن الناطق، والضاحك، وفرده الخاص باعتبار هذا الحمل، والسلب الذي لا يصح إنما هو باعتبار الحمل المتعارف، والحقيقة عند إطلاقه عليها بهذا الاعتبار واضحة، فأين النقض والإشكال؟!.

ثم قال في جانب صحة السلب: إنها بالحمل الذاتي تكون علامة المجاز من حيث الخصوصية، وبالحمل المتعارف بالمعنى الأعم تكون علامة المجاز مطلقاً؛ لأن ارتفاع الجامع يستلزم ارتفاع الخصوصيتين، وأما صحته بالحمل المتعارف بالمعنى الأخص فلا تكون علامة للمجاز؛ لأن الإنسان يصح سلبه من الحيوان الناطق بهذا الحمل، وليس مجازاً فيه قطعاً[2].

هذا محصل تحقيقه مع شرح وتوضيح، ويرده: أن مغايرة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي، إما بالمباينة الكلية، بأن لا يكون جزءا منه، ولا جزئياً له بحيث لا يكون شيء منهما داخلاً في الآخر، وهو مرادنا من المباينة بالكُلّية، كالحاتم[3] مع الرجل

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَتُنُّ: «المتعارفي».

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٤.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح «كحاتم».

الجواد، كزيد، وكالأسد مع الرجل الشجاع، وكالإنسان مع الضاحك، إن صح التجوز فيه، فأن مفهوم الضاحك مباين لمفهوم الإنسان بالكُلّية، وإن كان لازماً ومساوياً له في الصدق، وإما باعتبار نقصانه عنه بأن يكون جزءا منه داخلاً فيه، كالناطق مع الإنسان، وإما باعتبار زيادته عليه بأن يكون جزئيّاً له، ويكون ذلك داخلاً فيه، كالعام مع الخاص، فإن العام جزء منه داخل فيه، وما حققه لا يجري إلّا في الأخير، فإن العام يطلق تارة على الخاص، بإلغاء الخصوصية إطلاق الكُلّي على الفرد، فيكون حقيقة، ولا يصح سلبه عنه بهذا الاعتبار، ويطلق أُخرى عليه بلحاظ الخصوصية، كما زعموا، فيكون مجازاً، ويصح سلبه عنه بهذا الاعتبار، أي بحمل هو هو.

أما الأولان، فلا يتمشى فيهما الحمل الأول؛ لعدم كون الناطق والضاحك فرداً ومصداقاً للإنسان، كما هو واضح، فإن الحمل المتعارفي لا يجري إلّا في الفرد، حيث إن الفرد عبارة عن الماهية مع زيادة الخصوصية، فهذه الزيادة قد تؤخذ في المستعمل فيه، وقد تلغى، فعند الأخذ إطلاق مجازي، وعند الإلغاء إطلاق حقيقي؛ لأنه إطلاق على نفس الماهية، والخصوصية مستفادة من الخارج، والحمل بهذا الاعتبار حمل متعارفي، والناطق قد عرفت أنه جزء الإنسان، وناقص عنه، فكيف يعقل فيه الإطلاق، والحمل بالاعتبار المزبور؟! وأما الضاحك فهو أولى؛ لأنه خارج عن الإنسان أجنبي عنه، فيبقى الإشكال والنقض بالناطق، والضاحك باقيّاً على حاله.

وأما ماذكره رحمه الله في جانب صحة السلب من أنها بالحمل المتعارف، لا تكون علامة المجاز مع التزامه بأن عدم الصحة بهذا الحمل علامة الحقيقة، فهو من الغرائب؛ لأنه تفكيك عجيب؛ إذ صحة السلب إذا كانت أعم من المجاز والحقيقة، لم يكن عدمها مساوياً للحقيقة، ومع عدم التساوي لا يكون علامة، ولوضوح أن عدم صحة السلب بالحمل المتعارف، إذا كان علامة الحقيقة بمعنى الكشف عن كون مورد الاستعمال فرداً ومصداقاً للحقيقة، فلا جرم يكون[1] صحة السلب

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

بهذا الحمل علامة المجاز بمعنى الكشف عن عدم كون مورد الاستعمال مصداقاً للحقيقة، ويلزمه أن يكون مصداقاً للمعنى المجازي، فلا وجه للالتزام بالأول، وإنكار الثاني، والذي أوقعه في الشبهة اختلاط الأمر عليه رحمه الله، وعدم وصوله إلى كنه الحملين، حيث زعم أنهما متباثنان في الحقيقة، والذات، وهو سهو واشتباه، فإن الحمل الذاتي، وهو العينية، ينحل إلى أمرين: أحدهما الاتحاد في الحقيقة، والثاني الاتحاد في المصداق، والحمل المتعارفي بعض مراتبه الناقصة، أعني ما لم تبلغ إلى تلك المثابة من الاتحاد، فهذا الاتحاد الناقص سموه حملاً متعارفيّاً، فإذا كمل وتم الاتحاد من جميع الجهات سمي حملاً ذاتيّاً، وليس الحمل الذاتي عبارة عن الاتحاد في الحقيقة دون المصداق حتى يكون مقابلاً ومبائناً للحمل المتعارفي، الذي هو عبارة عن الاتحاد في المصداق دون الحقيقة.

فهو تتَّئُ لمّا زعم الأمر كذلك، قال: إن الإنسان يصح سلبه عن الحيوان الناطق بالحمل المتعارف، وليس مجازاً فيه قطعاً، وجعل هذا دليلاً على عدم كون صحة السلب بهذا الحمل علامة المجاز، غفلة عن أن قولنا: الإنسان ليس بحيوان ناطق بالحمل المتعارف ليس لفساد الإثبات، بل لفقدان انضمام إثبات آخر إليه، وهو الاتحاد في الحقيقة أيضاً، ومحصله: أنه لا يجوز سلب الإنسان عن الحيوان الناطق بوجه من الوجوه، فقولنا: الإنسان ليس بحيوان ناطق بالحمل المتعارف ليس له معنى إلّا أن يراد به أنه ليس بحيث يتحد مع الحيوان الناطق في المصداق دون الحقيقة، بل يتحد معه فيهما معاً، وليس لهذا إلّا الإيجاب من جميع الوجوه، وليس من السلب في شيء، ولا يتطرق إليه السلب بوجه من الوجوه.

فقوله: «الإنسان يصح سلبه عن الحيوان الناطق... إلى آخره»، واضح الفساد جداً، لا يقال: إن لم يصح السلب وجب صحة الإيجاب، لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومن المعلوم عدم حمل الإنسان إيجاباً على الحيوان الناطق بالحمل المتعارف؛ لأنّا نقول: هذا أيضاً مبني على الخلط المتقدم، وهو الذي أوقعه في الشبهة، حيث رأى عدم صحة الحمل الايجابي حكم بصحة الحمل السلبي، لاستحالة ارتفاع النقيضين، غفلة عن أن عدم جواز الحمل الايجابي ليس لفساد

الإيجاب، بل لبطلان السلب المشتمل عليه الحمل المذكور، حيث إن عدم جواز الحمل الايجابي لا يسلم إلّا أن يؤخذ بمعنى الاتحاد في المصداق مقيداً بعدم الاتحاد في الحقيقة، فالبطلان راجع إلى هذا الجزء السلبي؛ إذ الإنسان متحد مع الحيوان الناطق في المصداق، والحقيقة معاً، ومرجعه إلى الاتحاد من جميع الجهات، وعدم تطرق السلب إليه بوجه من الوجوه، فإذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأُريد به أنه متحد معه في المصداق فقط، دون الحقيقة، كان غير صحيح، لبطلان هذا القيد السلبي، وهو نفي الاتحاد في الحقيقة، لا لفساد الإيجاب، وهو إثبات الاتحاد في المصداق.

والتحقيق في الجواب: أما عن النقض بالجزء واللازم المحمولين، فبان النقض.

إما بصورة استعمال الإنسان فيما يصدق عليه الناطق والضاحك، فلا ريب أن الاستعمال حينئذٍ حقيقة لا مجاز، وعدم صحة السلب متحقق، فأين النقض؟!.

وإما بصورة استعماله في مفهوم الناطق والضاحك، بإقامة لفظ الإنسان مقام هذين اللفظين في الدلالة على مفهومهما، ففيه:

أولاً: أن هذا الاستعمال غلط لا مجاز؛ لعدم المصحح على ما بين فيما مر.

وثانياً: لو سلم الصحة والتجوز، فمن المعلوم البديهي جواز سلب مفهوم الإنسان عن مفهوم الناطق، والضاحك، فلا نقض أصلاً، وإنما المورد خلط بين الصورتين، فتوهم الانتقاض.

وأما عن النقض بالعام المستعمل في فرده، فإن كان بصورة استعماله فيه على وجه الإطلاق، وإلغاء الخصوصية، فلا ريب أنه حقيقة، وعدم صحة السلب بهذا الاعتبار متحقق، وإن كان بصورة استعماله فيه على وجه الخصوصية، ففيه:

أولاً: منع صحة هذا الاستعمال على ما تقدم.

وثانياً: لو سلم الصحة، فصحة السلب متحققة؛ ضرورة جواز سلب المفهوم

عن جميع مصاديقه بهذا الاعتبار، فأين النقض؟! والمورد خلط بين الصورتين فتوهم.

ثم الذي أظن أن صاحب الفصول رحمه الله أخذ هذا الإيراد من أخيه صاحب الحاشية تتمَّة، من دون وصول إلى حقيقة مقصودة، فإنه قال في الحاشية، بعد عَدِّهِ من علائم الحقيقة: «عدم صحة السلب، ويمكن الاعتراض عليه بوجوه:

الأول: أن المحكوم بعدم صحة السلب إنما هو معنى اللفظ؛ ضرورة سلب اللفظ عن المعاني بأسرها، وحينئذٍ فإن كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصور هناك حمل بالمعنى المشهور حتى يتصور الإيجاب والسلب، للزوم اتحاد الموضوع والمحمول، وإن كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك المعنى حقيقياً له؛ إذ المفروض مغائرته لما وضع اللفظ بإزائه، ومجرد الاتحاد في الصدق لا يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه، ألا ترى أن استعمال العام في خصوص الفرد مجاز، مع أنه لا يصح سلبه عنه، وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض كالإنسان، والناطق، والضاحك، والحيوان، أو الجسم، والجوهر، وغيرها مع أن شيئاً من تلك الألفاظ المذكورة لم يوضع للمفهوم الذي وضع بإزائه الآخر، ولم يكن حقيقة فيه لو فرض أرادة خصوص ذلك منه عند الإطلاق، والكُلّي لا يصح سلبه عن خصوص الفرد، مع أنه لم يوضع بإزائه، ولو أُريد خصوص الفرد منه عند الإطلاق لم يكن حقيقة فيه.

والحاصل: أن عدم صحة السلب أعم من الحقيقة، والعام لا يصلح أن يكون دليلاً على الخاص، كما هو واضح عند كُلّ أحد»[1] انتهى.

وأنت إذا تأملت في هذا الاعتراض علمت أنه غير الإيراد الذي قرره صاحب الفصول، وليس في هذا الاعتراض أن الإنسان المستعمل في الناطق والضاحك مجاز، نعم، ذكر في طي الاعتراض أن شيئاً من ألفاظ تلك المفاهيم المتحدة في المصداق لو استعمل في خصوص ما وضع بإزائه الآخر لم يكن حقيقة فيه، وليس

(١) انظر: هداية المسترشدين ١: ٢٤٠، وما بعدها.

هذا قولاً منه بجواز ذلك الاستعمال، ولا مستلزماً له، بل هو مجرد فرض وتقدير، وهو كافٍ له في مقام الاعتراض، فإن نظره مقصور على مجرد الاتحاد في المصداق مع تغاير المفهومين لا يوجب كون اللفظ الموضوع لأحدهما حقيقة في الآخر، وإن لم يصح السلب على بعض الوجوه، ولا يرد على هذا التقرير ما أوردناه على تقرير صاحب الفصول.

ومحصل الفرق بين التقريرين: أن مقصود صاحب الحاشية أن المسلوب إما عين المسلوب عنه، أو غيره، فعلى الأول: لا حمل، فلا سلب حتى يكون صحيحاً أو غير صحيح. وعلى الثاني: لا يتصور الحقيقة؛ لأن اللفظ الموضوع بإزاء شيء لا يعقل أن يكون حقيقة في غير ذلك الشيء، ومجرد الاتحاد في المصداق لا يقضي بذلك. ثم استشهد على ذلك بتلك المفاهيم المتحدة في المصداق، أو أنها لو قدر على سبيل الفرض استعمال بعضها في بعض لم يكن حقيقة، ومقصود صاحب الفصول أن اللفظ المستعمل في الجزء واللازم المحمولين، كالإنسان في الناطق والضاحك مجاز، ولا يصح السلب، فتخلفت العلامة عن ذيها، وبين التقريرين بون بعيد، وما أوردنا على الثاني لا يرد على الأول، والمظنون أن صاحب الفصول أخذ الإيراد من كلام أخيه، وحيث خفي عليه مراده مع غاية وضوحه قرر الإشكال على وجه لم يخل عن الفساد.

وأما الجواب عن تقرير صاحب الحاشية، فبما سيأتي توضيحه من أن هذه العلامة ليست علامة الحقيقة، حيث شك في أصل الوضع حتى يتوجه الإشكال المذكور، وإنما هي علامة الحقيقة حيث شك في انطباق المعنى الحقيقي على مورد الاستعمال بعد العلم بالوضع، والمعنى الموضوع في الجملة، وبعبارة أُخرى هي علامة تميز مورد الاستعمال من حيث كونه من مصاديق المعنى الحقيقي أو المجازي، فلا توجه للاعتراض المذكور.

الثاني: ممّا أورد على هاتين العلامتين،أنهما مستلزمتان للدور، وهو على التحقيق مصرح في كُلّ منهما،أما في جانب صحة السلب؛ فلأن علامة المجاز عندهم، كما

صرحوا بها، هي صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عمّا أُريد استعلام حاله؛ لأن سلب البعض غير مفيد لاحتمال الاشتراك؛ ضرورة جواز سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض، مع كون اللفظ حقيقة في الجميع، فالعلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بأن المسلوب عنه ليس منها؛ إذ لو لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بصحة سلب جميع الحقايق؛ لاحتمال كون المفروض من جملتها، فيلزم سلب الشيء عن نفسه، والعلم بخروجه منها، وعدم كونه من جملتها هو عين العلم بكونه معنى مجازياً لذلك اللفظ، ليس بينهما تغاير، ولا ترتب في المرتبة حتى يتوقف العلم بأحدهما على العلم بالآخر، بل هما متحدان في المؤدى، فالعلم بعدم كونه من المعاني الحقيقية عين العلم بكونه معنى مجازياً، فالعلم بصحة سلب جميع الحقايق يتوقف على العلم بكون المعنى الذي أُريد استعلام حاله مجازاً، فلو توقف العلم بكونه مجازاً على العلم بصحة سلب جميع الحقايق عنه لزم الدور، وهو دور مصرح لا مضمر؛ لعدم الواسطة كما عرفت.

وأما في جانب عدم صحة السلب فصراحة الدور فيه أظهر؛ لأن العلامة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي، ومن الواضح أن العلم به يتوقف على العلم بكونه معنى حقيقياً؛ إذ لولاه لم يعلم عدم صحة سلبه، فلو توقف العلم بكونه معنى حقيقياً على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور، وصراحته أوضح من سابقه، كما لا يخفى.

وزعم الفاضل القمي رحمه الله إضمار الدور فيهما معاً، أما في صحة السلب، فقال ما لفظه: «أورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين، فإن كون المستعمل فيه مجازاً لا يعرف إلّا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية، ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية إلّا بعد معرفة أن المستعمل فيه ليس منها، بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فإنه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض، وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً فلو أثبت[1] بصحة السلب لزم الدور

(١) في المصدر: «كونه مجازاً».

المذكور»[1] انتهى.

وفيه، أولاً: ما عرفت من أن العلم بخروج المستعمل فيه عن المعاني الحقيقية عين العلم بكونه مجازاً ليس بينهما تغاير، ولا ترتب، حتى يتوقف أحدهما على الآخر، فلا واسطة حتى يكون الدور مضمراً.

والعجب أن ذلك جرى على لسانه الشريف، حيث قال: «ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية إلّا بعد معرفة أن المستعمل فيه ليس منها، بل هو معنى مجازي»، فإن الإضراب بلفظة (بل) صريح في اتحادهما، وإن أحدهما عبارة أُخرى عن الآخر، فهو رحمه الله مع تصريحه بعدم الواسطة غير متفطن إليه، مصر على الإضمار.

وثانياً: لو أغمض عن ذلك وسلم التغاير والترتب بينهما، فلا يثبت هناك إلّا واسطة واحدة، فيخرج عن الصراحة إلى الإضمار بواسطة لا بواسطتين، فإصراره قدس سره على إضمار الدور بواسطتين أعجب من سابقه؛ إذ ليس هنا على هذا التقدير إلّا أمور ثلاثة العلم بمجازية المستعمل فيه. والعلم بصحة سلب جميع الحقايق، والعلم بخروج المستعمل فيه عنها، والأولان طرفا الدور والأخير هو الواسطة، ولا واسطة غيرها، وليس لها عين ولا أثر، فأين الإضمار بواسطتين؟!

هذا وقد يتوهم تقرير الدور بوجه آخر لإثبات الاضمار، وهو أن العلم يكون المستعمل فيه مجازاً متوقف على العلم بصحة سلب جميع الحقايق، وهو متوقف على العلم والمعرفة بجميع الحقايق، وهو متوقف على العلم بخروج المستعمل فيه عنها، وهو إن كان مغايراً للعلم بمجازيته، وكان بينهما ترتب وتوقف ثبت الواسطتان، وإلا فواسطة واحدة، وهو أيضاً توهم فاسد.

أما تغاير الأخيرين، فقد عرفت فساده، وأنهما متحدان، وأما جعل المعرفة بجميع الحقايق واسطة في البين، فضعيف من وجهين:

أحدهما: أن توقف العلم بصحة سلب جميع الحقايق على معرفة تلك الحقايق،

---

(١) قوانين الأصول: ١٨.

وإن كان صحيحاً إلّا أنه من باب توقف التصديق بحكم القضية على تصور موضوعها، نظير توقفه على تصور محمولها، فهو أجنبي عن المقام، وليس واسطة فيه.

ثانيهما: أن العلم بجميع الحقايق علم بحال المستعمل فيه؛ إذ مع الجهل به لا يتحقق علم بجميع الحقايق، ومع العلم بها لا يبقى جهل بحال المستعمل فيه، فهما إما متحدان؛ لأن الجمع عين آحادها، أو في مرتبة واحدة لا ترتب بينهما، فلا يعقل بينهما توقف، ولو سلم، فالذي يتوقف عليه معرفة جميع الحقايق هو انكشاف حال المستعمل فيه، لا العلم بخروجه عن الحقايق، إذ ربما يتوقف[1] معرفة جميع الحقايق على العلم بدخوله فيها، كما لا يخفى.

وزعم صاحب الفصول رحمه الله أن الصواب تقرير الدور بوجهين آخرين:

أحدهما: «أن العلم[2] بصحة السلب الجميع يتوقف على أمرين: العلم بجميع المعاني الحقيقية، والعلم بأن المعنى المبحوث عنه ليس منها، أما توقفه على الأول فظاهر، وأما على الثاني؛ فلأنه لولا ذلك لم يمكن الحكم بصحة السلب؛ لاحتمال أن يكون ذلك المعنى منها، فيلزم سلب الشيء من[3] نفسه، والعلم بخروجه عن جميع المعاني الحقيقية، هو العلم بكونه معنى مجازياً؛ إذ لا نعني بهذه العلامة إلّا استعلام ذلك؛ لأن الكلام في الاستعمال الصحيح المستند إلى الوضع ولقصورها عن إفادة غير ذلك، فلو توقف المجاز على صحة السلب لزم الدور»[4].

قلت: مقتضى هذا التقرير تسليم صراحة الدور وطرح الواسطة، وهو صحيح متين، إلّا أن الفساد في جعله العلم بجميع المعاني الحقيقية، والعلم بخروج المستعمل فيه عنها أمرين متغايرين، وفي جعله العلم بصحة سلب الجميع متوقفاً

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتوقف).

(٢) في المصدر: (والعلم) لا (أن العلم).

(٣) كذا في المصدر والأصل، والانسب (عن).

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٤.

عليهما، ووجهه ظاهر مما تقدم.

ثانيهما: ما ذكره بقوله: «أو نقول: يتوقف العلم بخروج ذلك المعنى عن المعاني الحقيقية على العلم بصحة السلب؛ إذ هو في مرتبة العلم بالمجازية، فيتوقف على ما يتوقف عليه، فلو توقف العلم بصحة السلب عليه لزم الدور»[١].

ثم قال: «فالدور على هذين التقريرين ظاهر، إلّا أنه في الأول بين الأمر المستعلم وبين[٢] العلامة، وفي الثاني في نفس العلامة»[٣] انتهى.

وهو أيضاً طرح للواسطة، وتسليم لصراحة الدور، إلّا أن وجه الفساد فيه أيضاً من وجهين.

الأول: ابتناؤه على كون العلم بالمجازية والعلم بخروجه عن الحقايق أمرين متغايرين، إلّا أنهما في مرتبة واحدة، وقد بيّنا فساد ذلك.

الثاني: جعل هذا دوراً في نفس العلامة، لا بينها وبين الأمر المستعلم، مع أنك قد عرفت أن المجازية عين الخروج عن الحقايق، وصحة السلب لا تثبت إلّا عدم الحقيقة، كيف والمجازية تتوقف على العلاقة، وصحة السلب لا تحدث علاقة، فقولنا: صحة السلب علامة المجاز، ليس معناه إلّا أنه علامة عدم الحقيقة، لكن لمّا كان الفرض في الاستعمال الصحيح عُلِم المجازية من هذه المقدمة، وإلا فنفس العلامة قاصرة إلّا عن إفادة عدم كونه من المعاني الحقيقية، والعجب أنه تتنُّ معترف بذلك كُلّه، حيث يقول: «إذ لا نعني بهذه العلامة إلّا استعلام ذلك، ولقصورها عن إفادة غير ذلك»، ومع ذلك يجعل العلم بالمجازية مغايراً للعلم بخروجه عن الحقايق، ويتصور هناك تقريراً ثانياً، ويجعله دوراً في نفس العلامة لا بينها وبين الأمر المستعلم، وأنت خبير بأن مع اعترافه المذكور لا وقع ولا وجه

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٤.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (بين الأمر المستعلم والعلامة)؛ لأنها -بين- لا تُكرر إلاّ بين الضمير والاسم.

(٣) المصدر السابق نفسه.

لشيء من ذلك كُلّه، كما لا يخفى.

وأما في جانب عدم صحة السلب، فبعد تقريره الدور على وجه الصراحة -كما قرأناه- قال رحمه الله: «هكذا قيل، والحق أن الدور فيه أيضاً مضمر؛ لأن معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه، وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد، كالكامل في الإنسانية، ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الإنسان حقيقة في البليد»[١].

ثم قال رحمه الله تعالى: «نعم، لو قلنا: إن قولنا: عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقية سالبة جزئية -كما هو الظاهر- فلا يحتاج إلى إضمار الدور، لكنه لا يثبت إلّا الحقيقة في الجملة وبالنسبة -كما سنذكره- وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضاً بالموجبة الجزئية، ويقولوا أن صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة»[٢] انتهى.

هذا الكلام الأخير هو الذي أوقعه في الشبهة، فإنه يطالب وجه الفرق بين المجاز والحقيقة، حيث يعتبرون في علامة الأول صحة سلب الجميع، ويكتفون في علامة الثاني بعدم صحة سلب البعض، فإن كان الغرض استكشاف حال معنى اللفظ حقيقة أو مجازاً في الجملة وبالنسبة لزم اعتبار البعض في المقامين، فإن صحة سلب البعض أيضاً يكشف عن كون المستعمل فيه مجازاً بالنسبة إلى هذا المعنى الصحيح السلب[٣]، وإن لم ينكشف حال هذا الاستعمال لاحتمال وقوعه باعتبار معنى آخر حقيقي غير صحيح السلب، وإن كان الغرض استكشافه مطلقاً بحيث ينكشف معه حال الاستعمال المفروض، كما هو صريح كلماتهم في جانب المجاز، حيث يعتبرون صحة سلب جميع الحقايق لإحراز مجازية المعنى المفروض مطلقاً،

---

(١) قوانين الأصول: ١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (صحيح السلب)

ومعرفة أن اللفظ لا يستعمل فيه إلّا مجازاً لزم اعتبار ذلك في جانب الحقيقة وجعل علامتها بحيث يكشف عن كون اللفظ حقيقة في المعنى المفروض مطلقاً، وأنه لا يستعمل فيه إلّا حقيقة، وهذا على زعمه يتم بالتقرير الذي ذكره، وهو لا يتمشى ولا يستقيم إلّا في اللفظ الذي يتحد معناه الحقيقي دون المشترك، وهو مع قلة جدواه حينئذٍ يتطرق النظر إلى كُلّ من منشأ شبهته، وتقريره الدور.

أما منشأ شبهته؛ فلأن وجه الفرق الذي طالبه واضح غير خفي، وذلك لأن الغرض من هاتين العلامتين كساير علائم الوضع من التبادر والتنصيص وغيرهما، استعلام تحقق علقة الوضع بين لفظ ومعنى مخصوصين، وعدم تحققها، ومن المعلوم أن انكشاف تحقق تلك العلقة يحصل بعدم صحة سلب بعض الحقايق بخلاف انكشاف عدم تلك العلقة، فإنه لا يحصل بسلب البعض؛ لجواز الوضع باعتبار معنى آخر، فلابُد من صحة سلب الجميع حتى يعلم بانتفاء علقة الوضع.

وأما ما سبق من التجوز، والحقيقة المطلقين، وانكشاف حال الاستعمال المفروض، وأمثال هذه الكلمات، فمن الهفوات لا يتعلق بها نظر البحث، وقصد الأصوليين؛ لان غرضهم ليس إلّا استعلام ثبوت الربط الخاص، وهو الوضع بين اللفظ، والمعنى المخصوصين، ففي جانب الوجود يكفي الثبوت في الجملة وفي جانب العدم يجب الانتفاء بالمرة، فهذا هو الفارق بين المقامين.

واما تقريره الدور ففيه:

أولاً: أن عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عن البليد ليس متوقفاً على عدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد، بل صحة القضية الأولى تتوقف على أن تأول بمعنى القضية الثانية، لا أنهما قضيتان متغايرة المدلول بين مدلوليهما توقف، وكذا ما ذكره من أن معرفة عدم هذا المعنى موقوف على كون الإنسان حقيقة في البليد؛ لأنه إن أراد مجرد كونه حقيقة فيه، فبطلان التوقف واضح؛ ضرورة أن العلم بعدم معنى حقيقي آخر للإنسان لا يتوقف على كونه حقيقة في البليد، فإن العلم بعدم معنى لا يتوقف على العلم بوجود معنى آخر، وإن أراد

كونه حقيقة فيه فقط لا غير، فهو عين العلم بعدم معنى حقيقي آخر للإنسان يجوز سلبه عن البليد لا تغاير بينهما إلّا في الألفاظ، فأين التوقف، وليس لهذا التقرير محصل أصلاً.

وثانياً: لو أغمض عن ذلك، وسلم انفراد كُلّ قضية بمدلول مغاير لمدلول الأُخرى، فنمنع كون الدور مضمراً؛ لأن العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عن البليد في مرتبة العلم بعدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد؛ ضرورة أنه إذا علم أنه كُلّ واحد من المعاني الحقيقية للإنسان لا يجوز سلبه عن البليد، فقد علم أنه ليس للإنسان معنى حقيقي يجوز سلبه عنه، وإلا اجتمع النقيضان، بل العلم بأحدهما عين العلم بالآخر، كما لا يخفى، فلا يعقل إضمار الدور.

هذا كله جرى على مقتضى مقالتهم، وإلا فالحق والصواب -كما أشرنا إليه، ولعله يتضح إن شاء الله تعالى- أن صحة السلب وعدمها علامتان لتمييز مورد الاستعمال من حيث كونه مصداقاً للمعنى الحقيقي أو المجازي، فهما رافعتان للشك في الانطباق لا للجهل في أصل الوضع، فحيث علم المعنى الحقيقي والمجازي، كما إذا علم أن المعنى الحقيقي للإنسان هو الحيوان الناطق، والمعنى المجازي له الحيوان الناهق، وشك في البليد أنه مصداق لأيها، فبصحة سلب الحيوان الناطق عنه، الذي هو المعنى الحقيقي للإنسان، يعلم أن البليد مصداق للمعنى المجازي، الذي هو الحيوان الناهق، وبعدم صحة سلبه يعلم أنه من مصاديق الحقيقة، فعلى هذا فلا يجب في جانب علامة المجاز أيضاً اعتبار صحة سلب جميع الحقايق، بل يكفي سلب البعض، كجانب علامة الحقيقة؛ إذ الغرض استعلام كون مورد استعمال مخصوص مصداقاً للحقيقة أولاً، كما يشهد به تمثيلهم الشايع للمقام بالإنسان عند إطلاقه على البليد، لا استعلام أصل الوضع وعدمه، فإنه غير ممكن بهاتين العلامتين، وقد مر أن كون صحة السلب علامة المجاز ليس معناه إلّا كونها علامة عدم الحقيقة؛ لقصور العلامة في نفسها عن إفادة غير ذلك، وإنما المجازية تستفاد من فرض الاستعمال صحيحاً، وإحراز العلاقة من خارج، فعدم صحة السلب

لا يكشف إلّا عن كون المورد المفروض من مصاديق المعنى المخير جايز السلب، وصحته لا يكشف[1] إلاّ عن عدم كونه من مصاديق المسلوب، وهو معنى الكشف عن المجازية في الاستعمال الصحيح، فصحة سلب البعض يكفي[2] في الدلالة على عدم انطباقه عليه، كما أن عدم صحة سلب البعض يكفي في الدلالة على انطباقه عليه، فالجزئية كافية في المقامين.

وبهذا البيان ينكشف اندفاع الدور أيضاً؛ لأن العلم بكون مورد الاستعمال مصداقاً للمعنى الحقيقي، أو للمعنى المجازي يتوقف على العلم بعدم صحة سلب ما وضع له اللفظ، وبصحته والعلم بذلك غير متوقف على العلم بحال المورد من حيث كونه مصداقاً لأحدهما حتى يلزم الدور، بل على العلم بوضع اللفظ لأصل المعنى، وبذلك يظهر أنه لو أُريد من إعمال العلامتين استعلام أصل الوضع وعدمه جاء الدور ولم يكن له مدفع، وقد يجاب عن الدور بوجوه مرجع أغلبها إلى ما ذكرنا من أن صحة السلب وعدمها علامتان لتمييز حال المورد من حيث كونه مصداقاً وفرداً لما علم كونه موضوعاً له، وعدم كونه مصداقاً وفرداً له.

منها ما نقله العضدي، والتفتازاني[3] في دفع الإشكال المذكور في علامة المجاز من دون تعرض لدفعه عن علامة الحقيقة، وأصل عبارتهما على ما حكي بعض المحشين على القوانين، هكذا: «إن الإشكال المذكور إنما يتمشى فيما[4] أُطلق اللفظ على معنى، ولم يُعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز،أما إذا عُلم معناه الحقيقي والمجازي وشُك في المراد، فصحته نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على إرادة المعنى المجازي، كما إذا قيل: طلع البدر علينا، فإنه إذا كان مورد الاستعمال أعني مقام الخطاب بحيث يصح أن يقال: ليس الطالع هو البدر حقيقة، كان المراد معناه

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تكشف».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تكفي».

(٣) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي١: ٥٣٣.

(٤) في الفصول: «لو أطلق».

المجازي»[1] انتهى.

وظاهر هذا الكلام، بل صريحه: هو ما ذكرناه من أنه بعد العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي شك في حال المستعمل فيه المعلوم، أي في وصفه من حيث الحقيقة والمجاز من جهة الشك في كونه مصداقاً للحقيقة المعلومة، وعدمه، فقوله: إنما يتمشى الإشكال فيما أُطلق اللفظ على معنى ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجاز، يريد به أن الإشكال يتوجه على تقدير الشك في أصل الوضع لذلك المعنى.

وقوله: «أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي وشك في المراد»[2]، فمراده الشك في وصف المراد المعين المعلوم من جهة الشك في كونه مصداقاً للحقيقة وعدمه.

وحاصله: أنه علم المستعمل فيه، الذي هو المراد، وجهل حاله وشك فيه من حيث كونه مصداقاً للحقيقة وعدمه، هذا هو مراده من الشك في المراد بعد العلم بالحقيقة، والمجاز لا الشك في أصل المراد، وعلى ذلك شواهد.

منها: أن سلب الشيء عن المجهول المطلق غير معقول، فإذا فرض الجهل بإرادة أحد الأمرين من الحقيقة أو المجاز المعلومين، فمن أي شيء يُسلب الحقيقة أو المجاز؟!

ومنها: قوله بعد ذلك: «فصحة نفي المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال تدل على إرادة المعنى المجازي»[3]، فإن مع الجهل بالمراد رأساً وعدم معنى معلوم، ومصداق معين أطلق عليه اللفظ، لا يتصور مورد معلوم للاستعمال حتى يلاحظ صحة السلب بالنسبة إليه، فهذه الفقرة كالصريح[4] فيما ذكرناه، ولا ينافيه تفسيره

---

(١) هذا الكلام بعينه ورد في الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٣٦.. بيد أن الفصول ليست حاشية على القوانين، نعم صرح الشيخ صاحب الفصول تَدَّسُّ في مقدمتها أنه تعرض للبعض آراء القوانين، ولعله لهذا السبب عدها الميرزا المصنف تَدَّسُّ حاشية على القوانين.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٣٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح (كالصريحة).

مورد الاستعمال بقوله: أعني مقام الخطاب، كما زعمه بعض المحشين؛ ضرورة عدم معنى محصل لسلب حقيقة اللفظ عن مقام الخطاب بالمعنى الذي توهمه، فليس مراده من مقام الخطاب إلّا مورد الاستعمال وإطلاق مقام الخطاب عليه بملاحظة كشفه عما أُطلق عليه اللفظ.

ومنها: أن المحقق الشريف -بعد ذكره الجواب المذكور- قال: إنه لا يجري في علامة الحقيقة، معللاً بأن اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد الاستعمال[1]؛ فإن هذا من أقوى الشواهد على أن مضمون الجواب هو ما ذكرناه.

ومنها: أن العضدي والتفتازاني والمحقق الشريف، ونظرائهم، وهم من فحول العلم كُلّهم ذكروا هذا الجواب، وتلقوه بالقبول من دون تعرض على أن هذا الجواب خارج عن محل البحث، مع أنه على تقدير كون المراد في فرض الجواب هو الشك في أصل المراد، فخروجه عن محل البحث من أوضح الواضحات لا يخفى على أمثالهم.

والعجب مع ذلك كُلّه أن الفاضل القمي رحمه الله تعالى زعم أن مراد المجيب هو ما علم الحقيقة، والمجاز، وجهل المراد، والمستعمل فيه رأساً، فأورد عليه.

أولاً: «بأنه[2] خروج عن محل البحث، فإن الكلام فيما علم المستعمل فيه، ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة، والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه، ولا ريب أن الأصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة».

وثانياً: «أن[3] سلب المعنى المجازي حينئذٍ أيضاً يدل على إرادة المعنى الحقيقي، فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز»[4].

---

(١) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي١: ٥٣٨.

(٢) في المصدر: «فلأنه» بدل «بأنه».

(٣) في المصدر: «فلأن صحة».

(٤) قوانين الأصول:١٨.

ثم قال ﷺ: «لا يُقال: أن المجازات قد تتعدد، فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها؛ لأن هذا القائل قد عين المجاز، والمفروض أيضاً[١] تعيين شخص المجاز لا مطلقه، مع أن لنا أيضاً أن نقول: سلب[٢] المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم»[٣] انتهى.

وقد بيّنا أن مراد المجيب غير ما توهمه، فلا ورود لشيء من الإيرادين عليه.

ثم إن مراد الفاضل القمي ﷺ من قوله: «لا يُقال: إن المجازات قد تتعدد... إلى آخره» على ما فسره في حاشية له في هذا المقام أنه لما اعترض على المجيب بأن نفي الحقيقة إذا كان علامة إرادة المجاز في صورة الشك في أصل المراد لزم أن يكون نفي المجاز أيضاً علامة إرادة الحقيقة، فيكون صحة السلب علامة لكُلّ من الحقيقة والمجاز، وهو خلاف الإجماع وطريقة القوم، فإنهم مطبقون على أن صحة السلب علامة مختصة بالمجاز.

أورد على هذا الاعتراض بأن القلب المذكور، ولزوم عموم العلامة لا يصح فيما تعدد فيه مجازات الحقيقة، فإن نفي الحقيقة حينئذٍ لم يكن معيناً لمجاز شخصي، فكذا نفي مجاز شخصي لا يكون معيناً لإرادة الحقيقة لاحتمال إرادة مجاز آخر، نعم يتم القلب والاعتراض المذكور فيما إذا كان المجاز واحداً فدار[٤] الأمر بينه وبين الحقيقة فنفي أحدهما يوجب إثبات الآخر.

وأجاب عن ذلك:

أولاً: بأن صورة التعدد خارج عن مفروض كلام المجيب، فإنه قد عين المجاز مع أن تعدد حقايق اللفظ ومجازاته بحسب نفس الأمر غير مضر؛ إذ المفروض هو الانحصار بحسب الإرادة، فإذا دار أمر المراد بين حقيقة ومجاز معنيين صح القلب

(١) في المصدر: (إرادة).

(٢) في المصدر: (مطلق).

(٣) قوانين الأصول: ١٨.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح (فيدور).

والاعتراض المذكور.

وثانياً: على تقدير تعميم محل الفرض لصورتي الوحدة والتعدد بأنه يجوز أن يُقال: كما أن سلب مطلق الحقيقة علامة لإرادة مطلق المجاز، كذا سلب مطلق المجاز يكون علامة لإرادة مطلق الحقيقة.

قلت: لا يخفى أن سلب المطلق هنا لا محصل له إلّا أن يُريد به الأعم من سلب الواحد المعين في صورة الوحدة، والجميع في صورة التعدد، فيكون سلب الحقايق والحقيقة في صورة تعدد المجاز علامة لمطلق المجاز، وسلب جميع المجازات، أو المجاز الواحد في صورة تعدد الحقايق علامة لمطلق الحقيقة، ولعل قوله أخيراً: فافهم، إشارة إلى ذلك.

هذا شرح محصل كلامه في المتن، والحاشية[1]، ولقد أغرب هنا صاحب الفصول رحمه الله تعالى حيث فسر كلامه بتفسير عجيب، وزعم أنه توضيح وتنقيح ثم أورد عليه بما يقضي منه العجب، فراجع[2]، فإن وجه فساد تفسيره وإيراده واضح لا يحتاج إلى بيان، سيما بعد المعرفة بما ذكرناه.

ثم إنك قد عرفت أن المحقق الشريف بعد نقله الجواب المذكور صرح بعدم جريانه في علامة الحقيقة معللاً بأن اللفظ الموضوع للعام إذا استعمل في الخاص كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد، وليس غرضه الاعتراض على الجواب المذكور، بل بيان حدّه بزعمه، فلا وقع لما اعترض عليه المدقق الشيرازي بأن ذلك إنما يقتضي عدم اطّراد الجواب المذكور لا عدم دفعه لإشكال الدور، ولعله لذا جعل الفاضل القمي رحمه الله مقالة الشريف ذيلاً للجواب، وأورد عيه في سياق الإيراد على الجواب المذكور، بقوله: «وأما ثالثاً فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة، فمع أنه يرد عليه ما سبق من كونه خروجاً عن المبحث فيه، أن العام إذا استعمل في الخاص، فهو إنما يكون مجازاً إذا أُريد منه الخصوصية لا مطلقاً،

(١) انظر: قوانين الأصول: ١٨، وتوضيح القوانين:١٩.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٥ وما بعدها.

ومع إرادة الخصوصية، فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار، وإنما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات»[١].

وقال صاحب الفصول رحمه الله بعد نقله: «فيه نظر[٢]، لأنه إن اعتبر السلب بالحمل المتعارف كما هو الظاهر من إطلاقه للسلب، فلا ريب في أن العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقاً لا من حيث تحقق للعام في ضمنه، ولا من حيث الخصوصية ضرورة أن الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم، فضلاً عن صحة سلبه عن الإنسان المركب منه، ومن الناطق مع أن استعماله فيهما مجاز قطعاً، ولو أراد صحة سلب كونه معنى حقيقيّاً للفظ بقي إشكال الدور بحله، وإن اعتبر السلب بالحمل الذاتي فمع منافاته لجوابه الآتي غير وارد على المحقق الشريف؛ لأن المجيب اعتبر السلب بالنسبة إلى مقام الخطاب دون المستعمل فيه؛ إذ الغرض قصد تعيينه بالعلامة، والوجه المذكور إنما يجدي في الثاني دون الأول»[٣] انتهى.

والحقُّ: أن في كُلّ من كلام الشريف، والفاضل القمي، وصاحب الفصول نظراً.

أما في كلام المحقق الشريف؛ فلأن ما ذكره من عدم جريان الجواب المذكور في جانب عدم صحة السلب في صورة احتمال استعمال العام في الخاص من حيث الخصوصية بناء على ما زعموا من صحة هذا الاستعمال، وإن كان صحيحاً؛ لأن مرجع هذا الاحتمال إلى الشك في كون العام حقيقة أو مجازاً في الخاص لا من حيث الإطلاق والانطباق، بل هو شك في أصل الوضع له وعدمه، وقد عرفت أن مورد العلامتين ليس هو الشك في أصل الوضع وعدمه، بل هو الشك في الحقيقية والمجازية من حيث الإطلاق والانطباق، بعد المعرفة بأصل المعنى

---

(١) قوانين الأصول: ١٨.

(٢) في المصدر: «أيضاً».

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٦.

الحقيقي والمجازي، والجواب المذكور ناظر إلى ذلك، فلا يجري في العام المستعمل في الخاص من حيث الخصوصية؛ لعدم إمكان الشك في الحقيقية والمجازية من جهة الإطلاق فيه، كما سيتضح ذلك عند التعرض لكلام الفاضل القمي رحمه الله، إلّا أن تعليله ذلك بأن العام المستعمل في الخاص مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عنه واضح الفساد؛ ضرورة جواز السلب حينئذٍ، فإن العام إذا أُريد منه الخاص مع خصوصياته، فلا يعقل ذلك إلّا باستعماله فيه لا إطلاقه عليه، كما إنه إذا أُلغيت الخصوصية ولم تكن مُرادة من اللفظ، فذلك إطلاق له عليه، لا استعمال له فيه، والاستعمال حينئذٍ إنما هو واقع على نفس الكُلّي، والإطلاق على الفرد من جهة انطباقه عليه، ولا يعقل ذلك إلّا بإلغاء الخصوصيات، ومن المعلوم أن مفاد الاستعمال العينية واتحاد المستعمل فيه، مع ما وضع اللفظ بإزائه حقيقة، كما في استعماله في المعنى الحقيقي أو تنزيلاً وتوسعاً، كما في استعماله في المعنى المجازي، كما إن مفاد الإطلاق الذي يتقوم بإلغاء الخصوصية وعدم إرادتها من اللفظ هو الفردية والاتحاد من حيث المصداق.

ومن البديهيات أن الخاص بلحاظ خصوصياته ليس نفس مفهوم العام وعينه، ففي صورة الاستعمال الذي قد عرفت أن مبناه على العينية والاتحاد في الحقيقة التي منها صورة استعمال العام في الخاص من حيث الخصوصية، يصح سلب المعنى الحقيقي للعام عن الخاص بهذا الاعتبار؛ لأن السلب في تلك الصورة هو سلب العينية، والاتحاد في الحقيقة، ومن الضروريات الأولية صحة ذلك، فكأن المحقق الشريف خلط بين استعمال العام وإطلاقه، ولم يميز بينهما، فأخذ المجازية بالاعتبار الأول، وعدم صحة السلب بالاعتبار الثاني، وقد بيّنا أن المجاز وصحة السلب بالاعتبار الأول متحققان، كتحقق الحقيقة، وعدم صحة السلب بالاعتبار الثاني.

وأما في كلام الفاضل القمي رحمه الله؛ فلأن غرضه من دفع مقالة المحقق الشريف تتميم الجواب، وإلزامه باطراده حتى في الصورة المفروضة، وهو دوران أمر العام المستعمل في الخاص مع الخصوصية بين كونه حقيقة فيه، أو مجازاً، وقد عرفت أن الحقيقة والمجازية فيها إنما هي من جهة الاستعمال لا الإطلاق، ومورد العلامتين

هو الثاني لا الأول، ومدلول الجواب ليس إلّا ذلك، فكيف يطّرد ويجري في الأول؟!

توضيح ذلك: أن كون لفظ مجازاً في معنى، قد يكون من جهة استعماله في غير ما وضع له، كاستعمال الأسد في الشجاع، وقد يكون من جهة إطلاقه على مصداق غير ما وضع له، كإطلاق الحمار على زيد البليد، وكذلك في جانب الحقيقة، فإن كون لفظ حقيقة في معنى، قد يكون من جهة استعماله في ما وضع له، وقد يكون من جهة إطلاقه على مصداق معناه الحقيقي، فالحقيقة والمجاز، قد يكون من جهة الاستعمال، وقد يكون من جهة الإطلاق، ومورد العلامتين هو استعلام الحقيقة والمجاز من هذه الجهة لا من جهة الاستعمال، للزوم الدور حينئذٍ، وعدم المدفع على ما شرحناه فيما مر.

والجواب منزل على ذلك، فإنا قد بيّنا أن مراد المجيب أن هذه العلامة يستكشف بها حال الحقيقة والمجاز من جهة الإطلاق، أعني حال الفرد من حيث كونه مصداقاً للمعنى الحقيقي، أو المجازي، بعد المعرفة بهما، فلا يلزم الدور لا حال الحقيقة، والمجاز من جهة الاستعمال، أعني حال الجهل بأصل المعنى الحقيقي والمجازي للفظ، فإن الدور يلزم في هذه الصورة، ولا مفر عنه، ومن البيّن أن استعمال العام في الخاص من حيث الخصوصية مجاز من هذه الجهة لا من جهة الإطلاق، فإذا شك في كون هذا الاستعمال حقيقة أو مجازاً، لم تنفع فيه هاتان العلامتان، فلا يكون معنى لطرد الجواب إليه، وإجرائه فيه، لكونه خلاف مقصود المجيب، ووجوب الدور فيه باعتراف المجيب.

وأما في كلام صاحب الفصول رحمه الله؛ فلأن قوله في مقام الرد على القمي رحمه الله: إن اعتبر السلب بالحمل المتعارف -كما هو الظاهر من إطلاقه السلب- فلا ريب في أن العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقاً، لا من حيث تحقق العام في ضمنه، ولا من حيث الخصوصية ليس[1] له معنى محصل؛ لأن مفهوم الخاص

(١) كذا في الأصل، والأصح (فليس).

بلحاظ الخصوصية أمر مباين لمفهوم العام، كتباين الأرض والسماء لا يعقل بينهما حمل متعارفي، لا إيجاباً ولا سلباً؛ لأن مفاد الحمل المتعارف[١] فردية الموضوع للمحمول، ومن المعلوم أن فردية الخاص للعام من جهة تحقق العام في ضمنه لا من حيث خصوصياته، وتشخصاته، ومعنى الفردية له كونه وجوداً وتحققاً له في الخارج، فلا يعقل أن يكون مع لحاظ وجوده فرداً له؛ لأن وجود الوجود غير معقول، فالخاص، كزيد مثلاً، بوجوده فرد من الإنسان لا مع وجوده، إذ الوجود لم يكن مأخوذاً في ماهية الإنسان، حتى يكون زيد مع خصوصية وجوده فرداً منه، بل لو لوحظ أخذ الوجود في الماهية قبل انقلابها فرداً كان تناقضاً؛ لما عرفت أن الفردية عين وجود الماهية، وفرض الوجود قبلها لا معنى له إلّا الوجود قبل الوجود، وهو التناقض؛ لكونه عبارة أُخرى عن اجتماع الوجود، والعدم واستحال انقلابها فرداً بعد ذلك لاستحالة وجود الموجود ثانياً.

وبعبارة أُخرى: إن الوجود رابط بين الموضوع والمحمول، ومحقق للحمل لا جزء للموضوع والمحمول بالحمل المتعارف، فإنه مستحيل، فحمل العام على الخاص مع الخصوصية بالحمل المتعارف غير معقول إيجاباً وسلباً.

وقوله: «ولو أراد صحة سلب كونه معنى حقيقياً للفظ... إلى آخره»، احتمال غير مربوط بمقصود الفاضل القمي؛ لوضوح عدم إرادته ذلك، بل هو شيء لا محصل له في المقام؛ لأن سلب كونه معنى حقيقياً له، معناه سلب الوضع، ولا يتفوه أحد بأن سلب الوضع علامة تدل على عدم الوضع، إذ هو عبارة عن كون الشيء علامة لنفسه.

قوله: «وإن اعتبر السلب بالحمل الذاتي»، فمع منافاته لجوابه الآتي فيه: أن جوابه الآتي، وإن كان مبنياً على السلب بالحمل المتعارف، إلّا أن غرضه من تتميم هذا الجواب بما ذكره، ليس اختياره، ولا تطبيقه على جوابه الآتي، كيف وهو تَدَّسَّ يعتقد أن جوابه الآتي ممّا تفرد هو به، وأن رفع الإشكال منحصر به، فالجواب

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسَّ: «المتعارفي».

المذكور غير مرضي عنده، ولا راجع إلى جوابه الآتي على زعمه، فاعتباره الحمل الذاتي في تتميمه إلزاماً على المحقق الشريف، ورداً عليه، لا ينافي ابتناء جوابه المختار عنده على الحمل المتعارف.

وقوله: «غير وارد على المحقق الشريف... إلى آخره»، يظهر فساده ممّا ذكرناه في بيان مراد المجيب.

ومن الوجوه التي أُجيب بها عن الدور، ما نقل عن بعض المتأخرين: وهو أن المراد بصحة السلب وعدمها أن يكون إطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه أو لا يصح، مثلاً إذا أُطلق الحمار على البليد، فإنما هو باعتبار معنى يصح سلبه عنه، وهو الحيوان الناهق، وإذا أُطلق الإنسان عليه فإنما هو باعتبار معنى لا يصح سلبه عنه، وهو الحيوان الناطق، هكذا نقله صاحب الفصول، وأظن أن التمثيل على الوجه المذكور نقل بالمعنى من صاحب الفصول رحمه الله.

وكيف كان، فمقصود هذا المجيب من كلامه هذا: أن المسلوب هو المعنى الذي باعتباره أُطلق اللفظ على المصداق المشكوك جواز سلب ذلك المعنى عنه وعدمه، ومعنى ذلك الشك في حال المصداق بعد المعرفة بحقيقة اللفظ ومجازه، فإذا أُطلق الحمار على البليد، فلا ريب في أنه باعتبار الحيوان الناهق الذي علم أنه المعنى الحقيقي للحمار، وإنما الشك في حال البليد من جهة الجهل بكونه مصداقاً وفرداً لذلك المعنى، حتى لا يصح سلبه عنه، أو عدم كونه فرداً له، بل فرداً للحيوان الناطق الذي علم أنه المعنى المجازي للحمار، حتى يصح سلب الحمار باعتبار الحيوان الناهق عن ذلك.

وهذا عين ما ذكرنا من أن الصواب في الجواب أن مورد العلامتين الشك في الحقيقة والمجاز من حيث الإطلاق والانطباق، لا الشك فيهما من حيث الاستعمال، أعني الجهل بأصل الوضع، وعدمه، وبما ذكرنا ظهر أمور:

أحدها: أن المثال المذكور في العبارة المحكية ليس مثالاً لصورة الشك، بل مثاله ما ذكرناه، فإن قوله: «باعتبار معنى يصح سلبه عنه أو لا يصح»، صريح في أن

المعنى المعتبر صحة سلبه عن المورد، وعدم صحة سلبه شيء واحد، لا أن المعتبر في صحة السلب معنى وفي عدمها معنى آخر، إذ لم يقل أن يكون الإطلاق باعتبار معنى يصح سلبه عنه،أو باعتبار معنى لا يصح، وإنما قال: أن يكون الإطلاق باعتبار معنى يصح سلبه عن المورد أو لا يصح، وهو صريح في أن المعنى المأخوذ باعتباره الإطلاق على الفرد، والسلب صحة وامتناعاً، شيء واحد، وهو لا يوافق إلّا المثال الذي ذكرنا، أعني الحمار، حيث يؤخذ بمعنى الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي له، فيطلق باعتباره على البليد، فيشك في حال البليد من حيث كونه مصداقاً له، فلا يصح سلبه عنه، أو عدمه، فيصح، ومعنى عدم كونه مصداقاً له، كونه فرداً للحيوان الناطق الذي هو معنى مجازي للحمار، فالمثال المذكور في العبارة إن رجع إلى ذلك كان موافقاً للمثل، وإلا فلا.

اللهم إلّا أن يكون مثالاً لكُلّ من طرفي الشك عند فرضهما محققين، وأظن أن الغضاضة حدثت من تصرف لصاحب[1] الفصول في نقله.

ثانيهما: أن مراد المجيب من المعنى الذي فرض باعتباره الإطلاق والسلب، هو المعنى الحقيقي لا المجازي، ولا الأعم منهما، كما هو الموافق لطريقة القوم، حيث يجعلون صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها علامة المجاز والحقيقة.

ثالثها: أن مراد المجيب من السلب، هو ما كان بالحمل المتعارف لا الذاتي، لوضوح عدم تعقل الإطلاق على الفرد بالحمل الذاتي.

فبظهور هذه الأمور اتضح فساد ما أورده صاحب الفصول على الجواب المذكور، ولوضوح اندفاع جميع ما أورده بعد الإحاطة بما ذكرناه أعرضنا عن التعرض له، مع أنه لو فرض توجه شيء ممّا أورده عليه لتوجه على جوابه الذي اختاره، لما سنذكره من رجوعه إلى ذلك أيضاً.

---

(١) كذا في الأصل.

ومن الوجوه التي أجيب بها عن الدور ما نسب إلى الوحيد البهبهاني تَدَّئْ[١] من أن لزوم الدور، إنما يتم لو كان المراد من صحة السلب سلب جميع المعاني الحقيقية، وليس المراد كذلك، بل المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة، وما يفهم منه كذلك عرفاً ولا شك في أنه يصح عرفاً أن يُقال للبليد: إنه ليس بحمار، وليس بصحيح أن يُقال: ليس برجل، ولا ببشر، ولا بإنسان.

وهذا الكلام أيضاً كالصريح في أن مراد المجيب به أنه إذا أُطلق اللفظ على معنى، وشك في كونه مصداقاً لمعناه الحقيقي، والمجازي، فبصحة سلب ما يستعمل فيه ذلك اللفظ مجرداً عن القرنية، ويفهم منه كذلك عرفاً وهو معناه الحقيقي نعلم تفصيلاً أنه مصداق لمعناه المجازي، وأن إطلاقه عليه على سبيل المجاز لا الحقيقة، وبعدم صحة سلبه عنه يعلم أنه مصداق لمعناه الحقيقي، وأن إطلاقه عليه على وجه الحقيقة لا التجوز وليس مراده تَدَّئْ، أن صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة، وما يفهم منه كذلك عرفاً، وعدم صحة سلبه علامتان لمعرفة أصل الوضع وعدمه، كيف وكون ذلك عين ما يستلزم الدور ممّا لا يخفى على أحد، فكيف على مثل الوحيد المجدد تَدَّئْ، ومجرد تغيير اللفظ وتبديل التعبير بسلب المعنى الحقيقي بالتعبير بما يفهم منه عرفاً مجرداً عن القرينة غير نافع بالضرورة.

فما أورد عليه الفاضل القمي بأنه مجرد تغيير للعبارة[٢] لا يدفع الدور، غير وارد عليه، وكذا ما أورد عليه صاحب الفصول من «أنه إذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى أن يُقال إنه حقيقة فيه ومجاز في غيره[٣]، ولا حاجة إلى اعتبار السلب المذكور»[٤].

ومن الوجوه، ما أُجيب به عن الإشكال في جانب المجاز فقط، وهو: منع توقف

---

(١) انظر: الفوائد الحائرية: ٣٢٥.

(٢) انظر: قوانين الأصول: ٢١.

(٣) في المصدر: (كما مر في العلامة السابقة).

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٦.

العلم بالمجاز على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية حتى يرد الإشكال، بل يكفي سلب بعضها؛ لأن ذلك اللفظ إن لم يكن حينئذٍ مجازاً في ذلك المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة فيه أيضاً؛ إذ المفروض صحة الاستعمال، فيلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل، فبصحة السلب مع ضميمة أصالة عدم الاشتراك إليها يعلم المجازية.

ويرده: أولاً: أن سلب ذلك المعنى الحقيقي يتوقف على العلم بمباينته للمعنى المسلوب عنه، فهو عين العلم بعدم كونه حقيقة بهذا الوضع، فلا يحتاج إلى السلب ونفي الوضع الآخر مستند إلى الأصل، فلا يكون[٥] العلامة إلاّ نفس الأصل، لا هو[٦] مع صحة السلب، ولو فرض توقف العلم بالمباينة على السلب لزم الدور.

وثانياً: أن يكون الكلام في علائم الحقيقة، والمجاز، والأصل مقام آخر لا يعقل أن يكون علامة، ولا أن يكون له دخالة فيها.

وثالثاً: أن الكلام في كون صحة السلب علامة بالاستقلال، وأن الغرض دفع الإشكال على هذا التقدير لا مع الانضمام بالأصل.

ورابعاً: أن الأصل خلافي، والعلامة وفاقية، فيلزم كون الوفاقي خلافياً.

ومن الوجوه التي أُجيب بها ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله، وهو وجهان، زعم أنهما اختلجا بباله، ولم يسبقه إليهما أحد:

أحدهما: أن المراد بعلامة المجاز صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة حينئذٍ، فإن اتحد المعنى الحقيقي كان مجازاً مطلقاً، وإلا فبالنسبة إلى الحقيقة المسلوبة، وكذلك المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة، وهو علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنى حقيقياً بالنسبة إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه، وإن احتمل أن يكون مجازاً بالنسبة إلى معناه الآخر، فلم يتوقف العلم

(٥) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٦) كذا في الأصل، والصحيح (هي).

بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكونه حقيقة فيه حتى يلزم الدور[١]، هذا ملخص كلامه رحمه الله.

وزعم صاحب الفصول رحمه الله فساد هذا الجواب في جانب علامة المجاز، بأنها لا تثبت المجاز، لتوقفه على العلاقة ووقوع الاستعمال[٢].

وفيه ما لا يخفى، لما ذكرنا سابقاً أن صحة السلب لا تفيد إلّا خروج المسلوب عنه عن المسلوب ومغايرتهما.

وأما الاستعمال، وشرايط المجاز: فلابُد أن تحرز من الخارج، والعلامة قاصرة عن إثباتها، والعجب أن صاحب الفصول قد اعترف في بعض كلماته بذلك، وشاهد أن الفاضل القمي رحمه الله متفطن بذلك حيث أورده في ضمن كلامه سؤالاً وأجاب عنه بما ذكرنا، ومع ذلك جعل ذلك إيراداً عليه، وذكر مع ذلك كلمات بينة الضعف بعد التأمل فيما ذكرناه فراجع، بل وجه فساد هذا الجواب أن سلب المعنى الحقيقي عن المعنى المبحوث عنه يتوقف على العلم بمغايرتهما، والعلم بكون المعنى المبحوث عنه مغايراً للمعنى الحقيقي المفروض عين كونه مجازاً بالنسبة إليه لو فرض العلاقة، ووجد الاستعمال، فلا يحتاج إلى إعمال العلامة، ولو توقف العلم بمغايرتهما على صحة سلبه عنه لزم الدور، وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب لو فرض كون المقصود به معرفة كون المعنى المفروض معنى حقيقيّاً له بخصوصه، كما هو مبنى هذا الجواب.

وصرح في الحاشية[٣] أيضاً بأنه الفارق بينه وبين جوابه الآتي، بل الأمر في ذلك أظهر، لأن المراد بالمسلوب والمسلوب عنه هنا واحد، ولا معنى لكون معنى معنى حقيقيّاً بالنسبة إلى نفسه، فالعلم بعدم صحة سلب هذا المعنى الحقيقي موقوف على معرفة كونه معنى حقيقيّاً، فلو توقف معرفة كونه معنى حقيقيّاً على العلم بعدم

(١) انظر: قوانين الأصول: ٢٢.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٧.

(٣) انظر: هداية المسترشدين ١: ٢٥٤.

صحة سلبه، كان دوراً واضحاً، ولو نزل كلامه ذلك على إرادة أن الكُلّي إذا أُطلق على الفرد، كالإنسان على البليد، فعدم صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بأنه حقيقة في الحيوان الناطق، ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه على البليد، فمع منافاته لتصريحاته، كان راجعاً إلى جوابه الثاني، ولم يكن وجه لعده غيره، فهذا الجواب إما مهمل، وباطل، أو راجع إلى جوابه الثاني.

ثانيهما: أن المراد من صحة السلب وعدمها صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عمّا احتمل فرديته له، كما إذا علمنا بأن للماء معنى حقيقيّاً ومعنى مجازياً، وشككنا في بعض الأفراد أنه يندرج تحت الأول أو الثاني، يستعلم الحال بالعلامتين، وقد ذكرنا أن هذا هو الحق والصواب، ولا جواب دافع للدور سواه، وبيّنا رجوع الأجوبة الصحيحة إليه.

وأورد عليه صاحب الفصول رحمه الله بوجوه سخيفة.

منها: قوله هو «خروج عن محل البحث، فإن الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي، والمجازي، لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد، وعدمه»[٤].

وقد ظهر ضعفه ممّا ذكرناه؛ لما بينا أن كلمة أهل الفن مطبقة على أن صحة السلب وعدمها علامتان لتشخيص حال المورد من حيث الحقيقة والمجاز من جهة الإطلاق والانطباق، لا الاستعمال...[٥] عندهم علامتان لتمييز حال الفرد من حيث دخوله تحت الحقيقية المعلومة، وعدمه، لا لإثبات أصل الوضع كالتبادر.

ومنها: قوله: إن إشكال الدور وارد على ظاهره أيضاً، لأن العلم بصحة السلب أو عدمها من الفرد المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي، أو بدخوله فيه، فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب أو عدمها»[٦]

---

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٧.

(٥) كلمة غير مفهومة، ولعلها: (قوله).

(٦) إلى هنا ما ورد في الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٧.

(كان دوراً، على أنا لو علمنا بالخروج أو عدمه كفانا علامة ولم نحتج إلى اعتبار صحة السلب وعدمها)[١] انتهى.

وضعفه ظاهر من كلماتنا السابقة، فإن صحة سلب المعنى الحقيق وعدمها يتوقف على العلم بأصل المعنى الحقيقي، ولو في الجملة لا تفصيلاً على وجه الإحاطة بحدوده حتى يستلزم انكشاف خروج الفرد أو دخوله، وقد مر أن علم غالب أهل اللسان بمعاني ألفاظهم إجمالي، فيعلمون معنى الضرب مثلاً بمعنى أنهم يميزونه من النطق، والنوم، والشرب، والأكل، ونحوها، أي: ليس مجهولاً صرفاً لهم، كجهل الأجنبي عن اللسان.

وأما العلم التفصيلي بحيث لا يبقى مورد يختلط فيه الأمر بين كونه ضرباً، أو دقاً، أو دكماً، أو لطماً، أو صفقاً، أو وضعاً، أو غير ذلك، فهو متوقف على الإحاطة بقيود ذلك المعنى وحدوده، وقد مر أن ذلك علم نظري عميق ذو درجات يختلف فيه العلماء بحسب اختلاف أفهامهم ومهاراتهم وسعة باعهم فيه، لا ينال إلى أقصاها إلّا عالم الغيوب؛ ولذا ذكرنا أن كون البشر واضع اللغات غير معقول، ولا ينافي هذا كون ذلك كُلّه مودعاً في فطرتهم، فإن فيهم انطوى العالم الأكبر[٢]، ولم يؤتوا من العلم إلّا قليلاً[٣].

والحاصل: أن العلم بمعنى اللفظ يختلف بالإجمال، والتفصيل مع كون التفصيل مودعاً في الفطرة ومرجعه إلى خفاء التفصيل والغفلة عنه، والغفلة

---

(١) العبائر المحصورة بين الهلالين غير موجود في المصدر، نعم يوجد هامش في النسخة الحجرية موازيا للكلام المنقول إلّا اني لم استطع قرائته لقدم النسخة التي تشرفت بمطالعتها.

(٢) اقتباس من بيت الشعر المنسوب لأمير المؤمنين صلوات الله عليه:

(وتحسب أنك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر)

انظر: ديوان الأمام علي عليه السلام: ٨٢.

(٣) اقتباس من آية ٨٥ من سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾.

المذكورة قد لا تزول، كما هو كثير، وقد تكون ابتدائية بحيث إذا لوحظ ذلك الكُلّي المعلوم وعلى وجه الإجمال مع هذا الفرد المشكوك الحال ابتداء لعلم انطباقه عليه، أو عدم انطباقه، فبصحة سلبه عنه وعدمها تزول الغفلة، وتتبدل بالتنبه بمرتبة من التفصيل الموجب لانكشاف حال الفرد من جهة تحقق ذلك الكُلّي في ضمنه وعدمه. وهذا معنى كون صحة السلب وعدمها علامة لتشخيص حال الفرد من حيث كونه مصداقاً للمعنى الحقيقي وعدمه، ومن الواضح حينئذٍ عدم تطرق الدور؛ لأن المتوقف على السلب صحة وعدماً العلم التفصيلي، وصحة السلب وعدمها لا يتوقف على هذا العلم التفصيلي حتى يلزم الدور، بل على العلم ولو به إجمالاً مع شوب من الغفلة والخفاء.

والحاصل: أن المتوقف على العلامة ارتفاع الغفلة، وما يتوقف عليه العلامة العلم المشوب بها، فلا دور، كما هو واضح، والعجب أن صاحب الفصول زعم أن هذا يستلزم الدور، ثم أجاب عن الدور بهذا الإجمال والتفصيل زاعماً أنه غير هذا الجواب، وأنه متفرد به، حيث قال: «والذي اختاره الظاهر في انفراده به، وأنه لا يستلزم دوراً، ولا خروجاً عن محل البحث، ويكون مثبتاً لأصل الوضع لا انطباق الحقيقة على الفرد»[1].

وكُلّ ذلك منه رحمه الله توهمات فاسدة، بل ليس جوابه الذي اختاره بعد التصحيح إلّا راجعاً إلى هذا الجواب الذي ذكره المحقق القمي رحمه الله، فيرد على نفسه جميع ما أورد عليه على تقدير الورود، ولكن قد عرفت عدم ورود شيء عليه، وأنه الجواب الحق الذي لا دافع للدور سواه.

نعم لازم ما ذكرناه عدم كون صحة السلب وعدمها علامتين لإثبات أصل الوضع وعدمه، بل لتحقق المعنى الحقيقي في ضمن الفرد وعدمه، وكذا لازمه عدم كونهما دليلين -كالتبادر- بل موجبين للتصور والعلم بالانطباق وعدمه، وكُلّاهما ممّا يجب الالتزام به، كما عرفت أنه مقتضى كلماتهم.

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٧.

فالشك في الحقيقة والمجاز، قد يكون من حيث الجهل بأصل الوضع وعدمه، وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بعد العلم بأصل الوضع، فعلامة الأول عندهم التبادر، وعلامة الثاني عندهم صحة السلب وعدمها، وليس مورد العلائم متحداً عندهم، فمن غفل عن ذلك وزعم اتحاد موردها وأن الجميع علائم إثبات أصل الوضع، فقد وقع في اضطراب عظيم لا يكاد يصدر منه كلام مستقيم، كما تشاهده إذا تأملت المقام في كتب جملة من المتأخرين الأعلام قدس الله أرواحهم.

ثم إن صاحب الفصول رحمه الله ذكر لهاتين العلامتين تتميماً، فقال: «كما يصح أن يعتبر عدم صحة السلب -من غير تأويل- علامة للحقيقة، كذلك يصح أن يعتبر صحة الحمل -من غير تأويل- علامة لها، فإن صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص، وأن صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه إن أُطلق عليه باعتبار ذلك المعنى، وإن صح الحمل المتعارف بالمعنى الأعم، كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة، وأيضاً كما يصح أن يعتبر السلب من غير تأويل علامة للمجاز كذلك يصح أن يعتبر عدم صحة الحمل -من غير تأويل- علامة له، ويجري في المقامين ساير الكلمات المتقدمة، وكأن القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها، فإنهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته، ولا يذهب عليك أنهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدلاً من عدم صحة السلب لكان أقرب إلى الاعتبار، مع أنه المتداول في موارد الاستعمال حيث يستكشف الحال بمراجعة العرف واللغة»[1] انتهى.

وهو عجيب؛ لأنه إن أراد من الحمل: الجامع بين السلب والإيجاب، فلا ريب في أنه لا يعقل أن يكون علامة لشيء، وإن أراد من الحمل الإيجاب، كما هو منصرف إطلاقه، فمن الضروريات أن السلب نقيض الحمل بهذا المعنى، حيث إن السلب هو النفي، والحمل هو الإثبات، وهما متناقضان، ومن المعلوم أن ارتفاع كُلّ من

(١) المصدر نفسه: ٣٨.

النقيضين بوجود الآخر، فعدم النفي إثبات، وعدم الإثبات نفي، فعلى هذا فعدم صحة السلب عبارة أُخرى عن صحة الحمل، وصحة السلب عبارة أُخرى عن عدم صحة الحمل، لا تغاير في البين إلّا من حيث الألفاظ والعبارة، فاعتبار صحة السلب وعدمها علامتان للحقيقة والمجاز عين اعتبار عدم صحة الحمل وصحته علامتان لهما، فلا محصل لما ذكره في هذا التتميم،ولا وجه لتعرضه على القوم، ولا لما ذكره في وجه استغنائهم عنهما من دعوى الملازمة؛ لأن الملازمة فرع المغايرة، وقد عرفت الاتحاد والعينية.

ومن جملة علائم الحقيقة الاطّراد

وقد زعم غير واحد أن الاطّراد علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، وزعموا أيضاً أن الاطّراد علامة ثبوت أصل الوضع للمعنى، ودليل العلم بكونه معنى حقيقيّاً للّفظ، كما أن عدم الاطّراد دليل العلم بكونه معنى مجازياً له، كزعمهم ذلك في صحة السلب وعدمه، فوقعوا لذلك في اضطراب ومخمصة حتى آل أمر غير واحد إلى إنكار كون الاطّراد علامة لشيء أصلاً، كالفاضل القمي، وصاحب الفصول، ونظرائهما، وستسمع كلامهما.

والصواب أن الاطّراد علامة الحقيقة، وعدم الاطّراد ليس علامة لشيء، والاطّراد أيضاً ليس علامة أصل الوضع ودليل ثبوته، بل علامة تعيين الموضوع له عند تردده بين محتملات، واشتباهه بين أمور.

بيان ذلك: أن الشك في المعنى الحقيقي للفظ يكون على أنحاء:

الأول: أن يكون في أصل وضع اللفظ له، والتبادر عند الأصوليين علامة بها يستعلم حال اللفظ من هذه الجهة، ودليل على ثبوت الوضع للمعنى المفروض، وأما عدم التبادر فليس دليلاً ولا علامة لشيء؛ ضرورة أن عدم دليل مخصوص لا يكون دليلاً على عدم ذلك المدلول، أترى أن عدم الدخان دليل على عدم النار من جهة أن وجود الدخان كان دليلاً على وجود النار؟! وكذا التبادر، فإن كون وجوده

دليلاً على وجود الوضع لا يوجب كون عدمه دليلاً على عدم الوضع، فضلاً عن أن يكون دليلاً على المجاز.

وأما تبادر الغير، فقد ذكره بعض[1] زعمًا منه أنه يصلح أمر علامة المجاز، لكنه بالفساد أقرب من الصلاح؛ إذ هو ممّا لا محصل له، بل هو مهمل صرف، فإن تبادر الغير عبارة أُخرى عن تبادر المعنى الحقيقي، فيكون معناه أن تبادر المعنى علامة الحقيقة والمجاز معاً، وهو كما ترى إنْ صح كان عكس المقصود؛ إذ الغرض استقلال كُلّ من الحقيقة والمجاز بعلامة، لا اشتراكهما فيها، مع إن كون تبادر معنى علامة لكون معنى آخر مجازاً ضروري الفساد، فلا محصلة لتبادر الغير، إلّا أن يرجع إلى عدم التبادر.

الثاني: أن يكون في انطباق المعنى الحقيقي على الفرد، وتحققه في ضمنه وذلك يتحقق بعد العلم بأصل الوضع وتشخيص الموضوع له، لكن في الجملة لا على وجه الإحاطة بحدوده، فالجهل في هذه المرحلة جهل في تفصيل حدود المعنى الحقيقي، فالمرجع في رفع هذا الجهل صحة السلب وعدمها، فهما علامتان عندهم لتمييز حال الفرد من حيث وجود المعنى الحقيقي في ضمنه، وعدمه، فليس صحة السلب وعدمها كالتبادر دليلاً لإثبات أصل الوضع، كما سبق إلى بعض الأوهام، لتغاير المورد، والنتيجة من جهة تغاير سنخ الجاهلين في المقامين، فكُلّ منهما يرفع جهلاً لا يرفعه الآخر، فالمستفاد من التبادر لا يستفاد منهما، والمستفاد منهما لا يستفاد من التبادر.

وقد عرفت أن عدم صحة السلب يكشف عن الانطباق والحقيقة من جهة الإطلاق، وأما صحة السلب فلا تكشف إلّا عن عدم الانطباق، وعدم الحقيقة من جهة الإطلاق، وأما المجازية، فلا دلالة لها عليها أصلاً، فصحة السلب أيضاً ليست علامة المجازية، ولو من جهة الإطلاق.

---

(١) انظر: بحر الفوائد١: ١١١، ومفاتيح الأصول: ٤٤١، وقوانين الأصول: ١٣، والفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٣.

نعم هي تدل على عدم الحقيقة من هذه الجهة فلها مزيد فضل على عدم التبادر، وعدم الاطّراد، حيث إنهما في موردهما قاصران عن إفادة عدم الحقيقة، فضلاً عن إفادة المجازية، بخلاف صحة السلب، فإنها في موردهما لا تقصر عن إفادة نفي الحقيقة وعدمها، وإنما تقتصر عن إفادة المجازية.

نعم، هي إذا دلت على عدم الحقيقة -وفرض تحقق الاستعمال، وصحته المستلزمة لوجود العلاقة المجوزة للتجوز- تثبت المجاز، بملاحظة الجميع، لا من نفس صحة السلب.

ولعل ما سبق من العضدي والتفتازاني من جعل صحة السلب علامة المجاز ينظر إلى ذلك، وإلا فالمجاز لا علامة له من بين هذه العلائم، ولا هو محط نظر الأصوليين، وإنما غرضهم بيان علائم الحقيقة، وإن خفي ذلك على كثير من الأواخر، وقد عرفت اضطراب كلماتهم من هذه الجهة، ومن جهة خفاء موارد العلائم.

الثالث: الجهل بشخص الموضوع له عند اشتباهه بين محتملات، وهذا نحو من الجهل بالمعنى الحقيقي لا ربط له بالأولين لإمكان فرض ارتفاع الجهل من الجهتين الأولين وبقاء هذا الجهل.

أما ارتفاع الجهل بأصل الوضع فواضح؛ لأن الاشتباه بين محتملات فرع هذا العلم؛ إذ المفروض اشتباه أمر معلوم بين أمور محتملة، وأما ارتفاع الثاني؛ فلإمكان فرض المعرفة والإحاطة بحدود كُلّ من أطراف الاحتمال.

والحاصل: أَن الجهل بحدود الشيء وقيوده غير اشتباهه بين أمرين أو أمور، والإحاطة بحدوده وقيوده غير المعرفة بشخصه وتعيينه، ومورد الاطّراد هذا الجهل الأخير، وما يحصل من إِعماله هي المعرفة بشخص ذلك المعلوم المشتبه بين أمرين أو أمور، وخروجه عن التردد بينهما إلى التعين، وذلك إنما يكون حيث نرى أن اللفظ يستعمل في موارد متعددة نعلم أنه حقيقة فيها لا مجاز، ونعلم أن الإطلاق على تلك الموارد باعتبار جامع هو الموضوع له، ولكن لا نعرف هذا الجامع الذي وضع

اللفظ بإزائه لتعدد الجامع بين تلك الموارد، واحتمال كُلّ أن يكون هو الموضوع له حينئذٍ، فباطّراد إطلاق اللفظ على تلك الموارد باعتبار وجود واحد معين من تلك المحتملات في ضمن تلك الموارد، ودوران صحة الإطلاق مدار وجود ذلك الواحد المعين بحيث كُلّما تحقق صح الإطلاق، وكُلّما لم يتحقق لم يصح، بل كان غلطاً يعرف أن ذلك الواحد من تلك المحتملات هو الموضوع له لا غيره.

وبالجملة: الشك قد يكون في تحقق الوضع وثبوته لمعنى من المعاني، والمزيل لهذا الشك التبادر، وقد يكون في اندراج فرد في الموضوع له المعلوم المشخص، ومزيله عدم صحة السلب، وقد يكون من جهة اشتباه شخص الموضوع له المعلوم بالإجمال بين أمور محتملة، فيشك في كُلّ واحد من هذه الأمور المحتملة أنه هل هو ذلك المعلوم بالإجمال أو غيره، والمزيل لهذا الشك هو الاطّراد؛ فإنه إذا علم اطّراد الإطلاق في موارد الاستعمال باعتبار وجود أَحد من هذه الأمور فيها ودار صحته مداره انكشف أنه هو ذلك الموضوع له المعلوم بالإجمال.

وقد مر لذلك أمثله متكثرة كما في تفسير لفظ العلم، والفقه، والحكم، والأصل، وغير ذلك، ورأيت أن الأصل يطلق على موارد كثيرة، وعلمت أنه باعتبار معنى جامع هو المتبوعية لشيء في جهة لاطّراد الإطلاق في تلك الموارد باعتبار هذا المعنى، ودوران صحته مداره، بحيث كُلّما تحقق هذا المعنى في مورد صح الإطلاق، ولو فرض انتفاء المحتملات الآخر، وكُلّما لم يتحقق فيه هذا المعنى كان الإطلاق غلطاً، ولو فرض وجود بقية المحتملات، وهكذا غير هذا اللفظ على ما سمعت، وكذا قد أشرنا فيما سلف إلى أن هيئة ‹فعيل› موضوعة لحامل المبدأ، وأن الخصوصية المايزة بينها وبين ساير هيئات الفاعل المعلومة إجمالاً هي جهة الحمل لا غيرها، لاطّراد ذلك في موارد استعمالها، ودوران صحة الإطلاق مدار هذه الجهة، وكذا في ‹فعول› ونظرائه، فإن استنباط معاني أغلب اللغات مستند إلى هذه العلامة سيما على القول بعدم الاشتراك كما حققناه، بل لا سبيل إلى معرفة معاني اللغات من هذه الجهة إلّا الاطّراد، وقد سلف في مبحث نفي الاشتراك والترادف ما يكون مقرباً، ويأتي أيضاً في طي كلماتنا الآتية أمثلة لذلك، فكون الاطّراد علامة للحقيقة ورافعاً للجهل

عنها بالمعنى الذي ذكرناه من نفايس المطالب، وإن خفي على كثير من الأواخر.

وبما ذكرنا اتضح أن عدم الاطّراد ليس علامة لشيء، بل لا معنى له أصلاً، وليس هذا بأمر غريب؛ لما عرفت نظيره في أخويه، وأن كون الاطّراد علامة الحقيقة أمر متين لا يرد عليه شيء ممّا ذكروا من الإيراد والنقض، كقولهم: إن الاطّراد يوجد في المجاز أيضاً، فهو أعم لا يُدل على الحقيقة، وذلك لما عرفت أن احتمال المجاز مفروض العدم في مورد الاطّراد، ولامحل لهذا النقض أصلاً، لكن لما خفي معنى كون الاطّراد علامة الحقيقة، واختلط عليهم موردها، فزعموا أن اطّراد استعمال اللفظ في معنى علامة لثبوت أصل الوضع له، وعدمه علامة لانتفاء الوضع، بل المجازية، فوقعوا في اضطراب شديد، ولم يكن لهم مفر من هذا الإيراد، لوجوب اطّراد الاستعمال في كُلّ من الحقيقة والمجاز؛ ضرورة أن الوضع كما هو علة لصحة الاستعمال، فكذا العلاقة المعتبرة، فلو فرض عدم اطّراد الاستعمال معها لزم تخلف العلة عن معلولها، فالقول بأن اطّراد الاستعمال علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، هو بعينه قول تخلف العلة عن المعلول، وهو ضروري الاستحالة.

قال الشيخ محمد تقي في هداية المسترشدين -حاشية المعالم- بعد أن ذكر الاطّراد علامة للحقيقة، وعدمه علامة للمجاز: «والمراد به اطّراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات، بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر، ومع[1] خصوصية دون أُخرى، ويصح إطلاقه على مصاديقه[2] إن كان[3] كُلّيّاً من غير اختصاص له ببعضها»[4] انتهى.

ومقتضاه أن عدم الاطّراد بهذا المعنى علامة المجاز، وقد عرفت أنه محال لتخلف العلة عن المعلول، فاطّراد صحة الاستعمال لا يمكن أن يكون علامة الحقيقة في

---

(١) في المصدر: «أو مع».

(٢) في المصدر: بدل «مصاديقه»؛ «مصاديق ذلك المعنى».

(٣) في المصدر: «إذا كان».

(٤) هداية المسترشدين ١: ٢٦٠.

صورة الشك في ثبوت الوضع.

وقال أخوه صاحب الفصول رحمه الله: «المراد به أن يكون المعنى الذي صح، باعتباره الاستعمال من غير تأويل، بحيث كُلّما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك»[١].

ثم مثّل للوضع والموضوع له العامين بمثل (رجل وضارب)، وللموضوع له الخاص بمثل هذا، وجعل اطّراد صحة الاستعمال في أفراد الأولين من غير تأويل علامة للوضع، والموضوع له العامين، واطّراد صحة الاستعمال في مصاديق الأخير كذلك علامة للوضع العام والموضوع له الخاص، إلى أن قال: «وإنما اعتبرت الإطلاق والاستعمال من غير تأويل، مع إني لم أقف على من يعتبره، لئلا يرد النقض بالكُلّيات المستعملة في الخصوصيات مثلاً؛ لصدق[٢] أن المعنى الذي صح باعتباره استعمال الإنسان في خصوص زيد هو بحيث كُلّما ثبت صح الاستعمال فيه بخصوصه، فالاطّراد بهذا المعنى متحقق ولا حقيقة، بل ربما يرد النقض بمطلق أقسام المجاز على ما سنشير إليه، وكذلك إطلاق اللفظ على مثله على ما مر تحقيق القول فيه»[٣] انتهى.

هو كما ترى اعتراف بورود النقض وتحقق الاطّراد في غير الحقيقة، فلا يمكن أن يكون علامة لها، لكنه زعمٌ اندفاعه بزيادة قيد من غير تأويل، وأنت خبير بأن إفساد هذا القيد أكثر من أصلاحه؛ لأن جعل اطّراد الاستعمال من غير تأويل علامة الحقيقة مقتضاه كون عدم اطّراد الاستعمال الغير التأويلي علامة المجاز، وشناعته أوضح من أن يذكر[٤]؛ ولأن الاستعمال من غير تأويل عين الاستعمال الحقيقي من دون فرق بينهما إلّا في اللفظ، فيصير المعنى: أن اطّراد الاستعمال الحقيقي علامة الحقيقة، ومقتضاه أن العلم بالحقيقة غير كاف في العلم بالحقيقة،

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨.

(٢) في المصدر: (يصدق).

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح (تذكر).

بل لابُد من الاطّراد وهو واضح الفساد.

والعجب أنه تفطن بذلك[1]، ثم أورده على نفسه إشكالًا وسؤالًا في صورة الدور، مع إنك عرفت أنه أوضح فساداً من أن يورد عليه بإشكال الدور، وأعجب من ذلك ما ذكره عقيب ذلك فراجع، فإن فيه أنظاراً أُخر أيضاً.

ثم قال رحمه الله: «والأظهر عندي أن يفسر الاطّراد بأن يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة أو من غير تأويل في موارده المعلومة، من حيث القدر المشترك، بحيث يصح أن يستعمل كذلك في موارده المشكوكة، فيستعلم من ذلك أن اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد، وأن المعنى الذي يصح استعمال اللفظ باعتباره متحقق في الجميع، كما لو علمنا مدلول لفظ (الماء) الحقيقي إجمالاً، وترددنا في تفصيله وتعيينه بين أن يكون موضوعاً لخصوص القدر المشترك بين المياه الصافية أو الأعم من ذلك- أعني القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فبصحة إطلاق لفظ الماء مثلاً- من غير تأويل على المياه الكدرة[2] باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الأعم»[3] انتهى.

وفيه: أن هذا أجنبي عن الاطّراد، ورجوع إلى عدم صحة السلب وصحة الحمل؛ إذ الشك على ما قرره في انطباق الماء على المورد الذي هو الماء الكدر، وخفاء حالة من حيث كونه مصداقاً للماء وعدمه، ومرجعه إلى الجهل بتفصيل حقيقة الماء -من حيث كونه هو العنصر الخاص، مع قيد الصفاء أو بدون هذا القيد- الموجب للشك في اندراج الكدر في المعنى الحقيقي وعدمه، فإحراز صحة إطلاقه عليه عبارة أُخرى عن إحراز صحة حمله عليه وعدم صحة سلبه عنه، فلا يكون الاطّراد على ما ذكره علامة مستقلة في عرض ساير العلائم، كما لا يخفى،

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) في المصدر: (إطلاقه على المياه الكدرة من غير تأويل باعتبار ذلك المعنى) مكان (إطلاق لفظ الماء مثلا من غير تاويل على المياه الكدرة باعتبار ذلك).

(٣) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٣٨.

هذا تفسير الاطّراد على مقالة هؤلاء.

وأما عدم الاطّراد فمقتضى كلام الشيخ صاحب الحاشية أن يختص[1] صحة إطلاق لفظ خاص على معنى مخصوص بمقام دون مقام ومورد دون آخر، ولا يكون[2] صحة إطلاقه عليه مطّردة في جميع الموارد والمقامات، كلفظ (القرية) في أهلها حيث يصح في مورد السؤال كـ﴿**اسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[3] مثلًا، ولا يصح في: ضحكت القرية، أو جلست، وأكلت، وأمثال ذلك، وكلفظ (الرقبة) في الإنسان حيث يصح استعمالها فيه إذا كان متعلقاً بفعل من مادة الملك، أو العتق، أو الفك دون غيرها كجائني رقبة، ومات رقبة، وأكل رقبة، أو شرب، وهكذا، وكإطلاق لفظ (الحمار) على الإنسان حيث يختص جوازه بها إذا كان بليداً، ولا يصح بدونه إلى غير ذلك من الألفاظ[4].

وقال صاحب الفصول: «وأما عدم الاطّراد فقد ذكره جماعة علامة للمجاز، ومثلوا بنحو ﴿**اسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[5]، فإن المصحح لاستعمال القرية في أهلها علاقة الحلول، وليس كلما تحققت هذه العلاقة صح الاستعمال؛ إذ لا يقال: اسأل البساط، والحجرة، ونحوهما»[6] انتهى.

والظاهر أنه أخذه من الفاضل القمي رحمه الله، حيث قال في القوانين: «الرابع: الاطّراد وعدمه[7]، فالأول علامة للحقيقة، والثاني للمجاز، فنقول: هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ، فالعالم يصدق على كُلّ ذات ثبت له العلم، وكذا الجاهل، والفاسق، وكذلك (اسأل) موضوع لطلب شيء عمّن شأنه ذلك، فيقال:

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختص).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٣) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٤) انظر: هداية المسترشدين ١: ٢٦١.

(٥) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٦) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨.

(٧) في المصدر: (وعدم الاطراد).

اسأل زيداً، واسأل عمراً إلى غير ذلك، بخلاف مثل اسأل الدار، فنسبة السؤال مجاز إلى شيء وإرادة أهلها غير مطّرد، فلا يقال: اسأل البساط، إلى غير[1] ذلك»[2] انتهى.

وهذا الكلام بظاهره فاسد جداً؛ إذ هيئة الأمر على ما يأتي في محله موضوعة للبعث على المادّة لا لطلب شيء، ولو سلم فلم يؤخذ في وضعها كونه عمّن شأنه ذلك، نعم، هو من لوازم ذات المادّة، كالسؤال مثلاً، حيث إنه لا يتحقق إلّا عمّن شأنه ذلك، وليس داخلاً في وضع المادّة أيضاً، فإن وضع السؤال لمعناه لم يؤخذ فيه أن يكون عمّن شأنه ذلك، فليس من جهة تعلق نسبة السؤال بالدار مجاز، لا في مادة السؤال ولا في هيئته مع أن هذا التجوز لو فرض أجنبي عن هيئة (اسأل)؛ لجريانه في (سألت الدار)، و(اسألها)، فالمثال المذكور ليس من جهة تجوز في هيئة (اسأل) كما يعطيه أول كلامه صريحاً حيث قال: «وكذلك (اسأل) موضوع لطلب شيء عمّن شأنه ذلك» أي الطلب، وقوله أخيراً: «فنسبة السؤال مجاز إلى الشيء يعطي أن التمثيل من جهة التجوز في السؤال»، حيث نسب إلى شيء ليس من شأنه السؤال عنه؛ لكونه موضوعاً للسؤال عمّن شأنه ذلك، ويوهم قوله أخيراً: «وإرادة أهلها أن وجه التمثيل هو التجوز في ذلك الشيء كالدار، حيث أُريد بها أهلها، بقرينة عدم كونها أهلاً للسؤال» فهل هذا إلّا التهافت، فلابُد من رفع اليد عن ظاهره وتوجيهه، وبعد التوجيه والتصحيح يرجع إلى ما ذكره صاحب الفصول، فيكون المراد أن الدار استعملت مجازاً في أهلها بعلاقة الحلول وهي غير مطردة.

وفساد هذا أيضاً واضح؛ لأن علامة الحقيقة عند هؤلاء اطّراد استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص، فيكون علامة المجاز مقابل ذلك، وهو عدم اطّراد استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص بحسب الموارد والمقامات، لا عدم اطّراد العلاقة في استعمالات ألفاظ متعددة، كما ذكره هذان الفاضلان، فالصواب في

---

(١) في المصدر: (واسأل الجدار) بدل (غير ذلك).

(٢) قوانين الأصول: ٢٢.

تفسير عدم الاطّراد ما اقتضاه كلام الشيخ صاحب الحاشية وأمثاله، ما ذكرنا من اختصاص صحة استعمال القرية أو الدار في أهلها مجازاً بمقام السؤال مثلاً، دون مقام الأكل أو الشرب وغيرهما، لا ما فسره به هذان الفاضلان، ومثّلا له بصحة «اسأل الدار»، وعدم صحة «اسأل البساط والحجرة»، وغير ذلك، فإنه مثال لعدم اطّراد العلاقة، لا لعدم اطّراد الاستعمال.

والحاصل: أن هذين الفاضلين جعلا علامة الحقيقة اطّراد الاستعمال، وعلامة المجاز عدم اطّراد العلاقة، وهذه غفلة واضحة؛ لوضوح تقابل العلامتين، وهذا تفسير العلامتين على زعم هؤلاء، واستدلوا على كون الاطّراد بهذا المعنى الذي زعموه علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، بأن تحقّق الوضع يوجب صحة استعمال الموضوع في الموضوع له مطلقاً من دون اختصاص لذلك بمقام دون مقام، ومورد دون آخر، بل ومصداق دون مصداق، إذا كان كُلّياً، وأما إذا لم يكن هناك وضع، فصحة الاستعمال تابعة للعلاقة المعتبرة، والمناسبة التامة، وهي تابعة لاستحسان الطبع والعرف وعدم استهجانهما إياه، وهذا يختلف بحسب المقامات، كما في مثال القرية، والرقبة، وإطلاق الحمار على الإنسان، وأمثال ذلك، فاطّراد الاستعمال لازم مساو للحقيقة يدل عليها، كما أن عدم الاطّراد لازم مساو للمجاز يدل عليه.

وضعف هذا الاستدلال واضح ممّا سبق؛ لما عرفت من وجوب اطّراد المجاز كالحقيقة، وأن القول بعدم اطّراد استعمال المجاز قول بتخلف العلة عن المعلول، وأن عدم الاطّراد في مثال القرية، والرقبة، ونظايرهما دليل وشاهد على الحقيقة، وعدم المجاز، لا أنه علامة للمجاز، على ما مر تفصيل القول فيه عند البحث عن العلائق فراجع، فانه ينفعك للمقام.

وأما في مثال إطلاق الحمار على البليد، فحاله كحال إطلاق الأسد على الشجاع، فلا ريب أنه مجاز ومطّرد حتى في ساير الحيوانات في جميع الموارد والمقامات، كما هو واضح، وقد يورد على كون الاطّراد علامة الحقيقة بأن المجاز أيضاً قد يطّرد،

كالأسد في الرجل الشجاع.

وفيه ما عرفت من عدم اختصاص النقض والإيراد بهذا المثال، بل النقض وارد بجميع أقسام المجاز، وقد يورد على كون عدم الاطّراد علامة المجاز: بأن عدم الاطّراد قد يتحقق في جانب الحقيقة أيضاً كالفاضل والسّخي حيث لا يطلقان عليه تعالى، والرحمن لا يجوز إطلاقه لغيره تعالى، والقارورة لا تطلق على غير الزجاجة، والأبلق لا يطلق على غير الفرس، والدابة على غير ذوات الأربع، وهكذا.

وأجيب بأن عدم الجواز لمنع شرعي أو لغوي، وهو كما ترى، فالصواب أن يجاب بأن عدم الإطلاق في القارورة، والأبلق، والدابة للنقل العرفي وهجر المعنى الأصلي، فلا نقض لوجود الاطّراد في المعنى الثاني الذي حصل النقل إليه.

وأما الفاضل؛ فلان المادّة الفضل، وهو معنى منتزع من وجود زيادة في الشيء مغايرة لأصل الشيء، وذلك مستحيل فيه تعالى، فأصل مادة الفضل لا توجد فيه تعالى حتى تطلق عليه الفاضل، وذلك غير عادم النظير، فإنه لا يطلق عليه تعالى عاقل، ولا ضاحك، ولا الماشي، ولا المتحرك، ولا الساكن، وغير ذلك ممّا لا يحصى، وذلك لاستحالة تحقق معاني هذه المواد فيه تعالى، ومن البديهي عدم ارتباط ذلك بعدم الاطّراد.

ومن هذا الباب عدم إطلاق السخي، فإن السخاوة غير الجود، وتفسير أهل اللغة إياها بذلك تقريب للمعنى، وتفسير لفظي، وقد بيّنا عدم الترادف في اللغات، فليس الجود مرادفاً للسخاوة حتى يلزم من جواز إطلاق الجواد عليه تعالى جواز إطلاق السخي، بل السخاء معناه أمر إذا وجد في الإنسان كان أثره الجود، تقول: أرض سخاوية أي لينة التراب، والسخواء الأرض السهلة الواسعة، وسخا النار جعل لها مذهباً تحت القدر بحيث لا تحتبس فيه، ومنه سَخَوْتُ النارَ أسْخوها سَخْواً إذا أوقدت فاجتمع الجمر والرماد ففرجته، وذلك لاحتباسها بالرماد، فالسخا في الإنسان لينهُ في الطبع، ونحو سهولة وسَعَة لا يحتبس ولا يضيق عن العطاء، فهو

معنى لا يوجد في الباري تعالى، وقد يتحقق معنى مادة في مورد كذات الباري تعالى وغيره لا يتحقق معنى هيئة مخصوصة من هذه المادّة في ذلك المورد، كمادة العدالة، فإنها يتحقق[1] فيه تعالى تقول: إنه تعالى عادل، وعدل، ولا تقول: عديل، وذلك لأن هيئة ‹فعيل› تدل على نحو خاص من الاتصاف، فلا يتحقّق هذا النحو من الاتصاف بهذه المادّة فيه تعالى، فلا يجوز أن تقول له تعالى: إنه عديل، وتقول: إنه تعالى عطوف، ولا تقول: عاطف، وتقول: مُمِّيت، ولا تقول: ميت، وتقول: خالق، ولا تقول: مخلوق، أو خليق، أو تقول لغيره تعالى: مخلوق، ولا تقول: خالق، فعدم جواز إطلاق الخالق لغيره تعالى ليس لمنع شرعي أو لغوي، ولا من جهة عدم اطراد هذا اللفظ في موارد إطلاقه، بل لعدم وجدان معنى هذه الهيئة بالنسبة إلى هذه المادّة في غيره تعالى، فخصوصية الهيئة مع خصوصية المادّة أوجبت ذلك.

ومن هذا القبيل اختصاص ‹الرحمن› أيضاً به تعالى، فإن مادة الرحمة، وإن وجدت في غيره تعالى، إلّا أن هيئة ‹فعلان› وضعت للدلالة على الاتصاف بالمادّة على وجه مخصوص مغائر لمدلول هيئة فاعل، وفعيل، وفيعل، وفعول، وفعيل، وفعليل، وفَعّال، وفُعال، وغير ذلك، فإن اختلاف مداليل هذه الهيئات أوجب مجيء بعضها من مادة دون بعض، فالاتصاف على النحو المخصوص الذي هو مدلول هيئة فعلان في خصوص مادّة الرحمة منحصرة به تعالى، ولا يوجد في غيره تعالى نظير ما عرفت في لفظ خالق.

وأما بيان خصوصية مدلول هيئة ‹فعلان› فله محل آخر، مع أن احتمال ما ذكرناه، ولو لم يكن معلوماً كاف في الجواب، فإن الإيراد، والنقض لا يتم إلّا على تقدير ثبوت تحقق مدلول مادة الفاضل والسخي، ومدلول هيئتها فيه تعالى، وتحقق مدلول مادّة الرحمن وهيئته في غيره تعالى؛ إذ على هذا الفرض يصير عدم إطلاق الأولين عليه تعالى، وعدم إطلاق الأخير على غيره منافياً للاطّراد؛ ضرورة أن عدم الإطلاق على مورد من جهة عدم تحقق المعنى الموضوع له فيه، غير مناف

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح ‹تتحقق›.

للاطّراد، ألا ترى أن عدم إطلاق الإنسان على الحجر والشجر لا يوجب عدم اطّراده، فعلى المورد إثبات تحقق معاني هذه الألفاظ في تلك الموارد ثم عدم جواز إطلاقها عليها حتى يتم النقض والإيراد؛ إذ مع عدم ثبوت ذلك -واحتمال أن يكون عدم الإطلاق من قبيل عدم إطلاق الإنسان على الحجر والشجر- لا معنى للنقض والإيراد، كما هو واضح.

[في ما توهموه بأنه من علامة الحقيقة أو المجاز]

وهنا أمور أُخر توهموا كونها علامة حقيقة أو مجاز:

منها: الاستقراء، وهو تصفح الجزيئات لإثبات حكم كليهما، فإن كان الاستقراء تاماً أفاد القطع، وإلا ظن، كالحكم على كُلّ فَعْل بأنه يجمع على فُعُول، والحكم على كُلّ فاعل بأن حقه الرفع، وعلى كُلّ مفعول بأن حقه النصب، إلى غير ذلك من القواعد المقررة، فإن هذه الأحكام الكُلّية تستفاد من تصفح جزئياتها؛ إذ لا دليل عليها من طريق السمع والنقل من الواضع، إلّا أن ما نجده من محافظة أهل اللسان على تلك الموارد التي تصفحناها ممّا يوجب القطع بتأسيس الواضع لتلك القواعد، ووضعه إياها، فتعلم أن الرفع على وجه القانون الكُلّي وضع علامة للفاعلية، والنصب كذلك للمفعولية، والهيئة الفلانية لكذا، وهكذا، والحكم المستفاد منه يسمى عند علماء الأدب حكماً قياسياً. قال صاحب الفصول رحمه الله: «وحجية هذا الطريق ممّا لا خلاف فيه»[1].

وزعم أن ذلك ممكن الإرجاع إلى الاطّراد، وهو سهو وجهه واضح ممّا مر، وكيف كان، فقد زعموا أن ذلك من علائم الحقيقة.

وفيه مالا يخفى؛ لما مر أن المتصف بالحقيقة والمجاز هو الأسماء، وأما الحروف، والهيئات، والأحوال الإعرابية، فلا يتصف شيء منها بشيء من الحقيقة والمجاز؛ لأنها فرع الاستعمال، وقد أسلفنا فيما سبق أن لا استعمال فيها في معانيها، بل

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٣٩.

قد ذكرنا أن إطلاق المعاني على مداليلها أيضاً مبني على التسامح من باب ضيق العبارة، وإلا فالرفع في (صبرتُ زيداً) لم يستعمل في الفاعلية، وإن كان موضوعاً للدلالة عليها، وكذا النصب في المفعولية وساير الأحوال الإعرابية، والهيئات في مداليلها، فإنه يستحيل استعمالها فيها، فأنها وضعت الآت لإحداثها في استعمال الأسماء في معانيها على ما مر بيانه، وحيث لا استعمال فلا حقيقة ولا مجاز.

والكلام في المقام في علائم الحقيقة، أو المجاز، أو ما يتميز به أحدهما عن الآخر، فلا وجه لذكر الاستقراء في هذا المقام من جملة علائم الحقيقة أو المجاز، نعم هو دليل وضع تلك القوانين الكلية، وتأسيسها، لكنه أجنبي عن المقام الذي نحن بصدده.

ومنها: صحة الاستثناء وعدمها، وزعموا: «أن هذه العلامة توجب تميز اللفظ الصالح للعموم، وضعاً عن[1] غيره، كما تقول في الجمع المحلى باللام[2] أنه يفيد العموم عند عدم العهد[3] بنفسه؛ لصحة الاستثناء منه، وأن المفرد المحلى باللام[4] لا يفيده ما لم ينضم إليه اعتبار زايد على مدلوله؛ لعدم صحة الاستثناء منه»[5].

وأورد عليه، أولاً: «بأن صحة الاستثناء إنما يقتضي[6] كون[7] المستثنى منه مستعملاً في العموم، وأما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة أن[8] المستعمل في العموم مجازاً يصح منه الاستثناء[9] أيضاً، فلا وجه لجعل صحة الاستثناء علامة

---

(١) في المصدر: (من).

(٢) (باللام) غير موجودة في المصدر.

(٣) في المصدر: (العمد).

(٤) (باللام) غير موجودة في المصدر.

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩.

(٦) كذا في المصدر والأصل، والصحيح (تقتضي).

(٧) في المصدر: (أن يكون).

(٨) في المصدر: (اللفظ).

(٩) في المصدر: (أن يستثنى منه).

الحقيقة»[١].

وثانياً: «بأن العلم بصحة الاستثناء يتوقف على العلم[٢] بالعموم، ووضع اللفظ له[٣]، فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء لزم الدور[٤]»[٥].

وأجاب في الفصول عن الأول: بأن «المراد صحة الاستثناء من غير تأويل[٦]، وصحته من اللفظ المستعمل في العموم مجازاً لا يتحقق بدونه»[٧].

وفيه: أنه إن أراد من عدم التأويل عدم التأويل في نفس الاستثناء بأن يكون الاستثناء إخراجاً حقيقة، فهو لا يدفع السؤال؛ لإمكان كون الاستثناء حقيقياً وعدم استناد عموم المستثنى منه إلى الوضع، وإن أراد عدم التأويل في المستثنى منه بأن يكون مستعملاً في العموم على وجه الحقيقة، فالعلم بذلك مُغن عن الرجوع إلى صحة الاستثناء، فمرجع كلامه حيث جعلها علامة في هذه الصورة إلى أن العلم بكونه حقيقة في العموم لا يكفي في العلم بكونه حقيقة فيه، بل لا بد من الرجوع إلى صحة الاستثناء في استعلام ذلك، وقد مر نظيره منه في الاطّراد.

وعن الثاني: بمنع توقف العلم بصحة الاستثناء، وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حذو ما سبق[٨].

ومراده أن العلم التفصيلي بعموم اللفظ وعدمه متوقف على العلم بصحة

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩.

(٢) في المصدر: (يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم).

(٣) في المصدر: (بعموم اللفظ فلو).

(٤) في المصدر: (كان دوراً).

(٥) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩.

(٦) في المصدر: (من غير بناء على التأويل).

(٧) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩.

(٨) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩.

الاستثناء وعدمها[١]، وأما العلم بصحة الاستثناء وعدمها[٢] فلا يتوقف على العلم التفصيلي بعموم اللفظ وعدمه، حتى يلزم الدور، بل يكفي العلم الإجمالي بذلك، وهذا وجيه إن تم كون صحة الاستثناء من آثار الوضع للعموم؛ لأن الغفلة عن الملزوم لا يستلزم الغفلة عن اللازم، فيجوز العلم والالتفات ابتداء إلى اللازم ثم الانتقال والتنبه إلى ملزومه، إلّا أن الشأن في عدم كون صحة الاستثناء من لوازم الوضع للعموم، وقد يتشبث في إصلاح ذلك بأن المراد اطّراد صحة الاستثناء.

وأورد عليه في الفصول: «بأنه إن اعتبر الاستثناء من غير تأويل[٣] لم يحتج إلى اعتبار الاطّراد، وإلا لم ينفعه اعتباره؛ لأن المجاز أيضاً قد يطّرد»[٤].

وفيه: أن مراد المصلح من اطّراد صحة الاستثناء، صحته في استعمالات هذا اللفظ، أي استعمال فرض، بأي نحو وقع، في أي مقام ومورد تحقق، إلّا أن يقوم[٥] قرينة مخرجة عن مقتضى وضعه الذي هو العموم، وهذا لا يتحقق في اللفظ المستعمل في العموم مجازاً، واطّراد استعماله المجازي أجنبي عن ذلك فتأمل.

هذا، ولكن قد أُشير فيما سبق -ويأتي في محله- أن العموم كيفية في تعلق الحكم لموضوعه، وهي استيعابه من حيث الأجزاء أو الأفراد، وليس مدلولاً للفظ بالوضع أو التجوز، لاستحالة وضع لفظ للدلالة على أن الحكم المتعلق به مستوعب لتمام أجزائه أو أفراده، فالعموم لا يستفاد إلّا من كيفية استعمال اللفظ، وهو تجريده عن المخصص، فهو معنى حرفي يحدث من تجريد اللفظ عن المخصص في مرحلة الاستعمال على ما مر بيانه، فلا يعقل أن يكون داخلاً في مدلول اللفظ، نظير الحصر المستفاد من تقديم ما حقه التأخير، فإنه ليس داخلاً في مدلول اللفظ لا

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «وعدمه».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «عدمه».

(٣) في المصدر: «غير بناء على التأويل».

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٣٩.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح «تقوم».

وضعاً ولا مجازاً، بل هو معنى يحدث من التقديم في مرحلة الاستعمال نظير حدوث ساير المعاني الحرفية من أدواتها، فليس العموم ولا الحصر المذكور ولا ساير المعاني الحرفية ممّا استعمل فيها لفظ حتى يتصف بحقيقة أو مجاز، فهذا أيضاً كالاستقراء السابق خارج عن المقام المتصدي لذكر علائم الحقيقة أو المجاز، مع أن بينهما فرقاً من جهة أن الاستقراء دليل كاشف عن الوضع في تلك القواعد الكلية المفردة، وإن لم يكن علامة حقيقة أو مجاز، بخلاف صحة الاستثناء، فإنها لا تكشف عن وضع أصلاً، فضلاً عن كشفها عن الحقيقة أو المجاز، وذلك لأن الاستثناء ليس دليلاً على أن تجريد اللفظ في مرحلة الاستعمال يدل على العموم بالوضع، وإنما يدل على كونه مسوقاً للعموم في هذا الاستعمال، وأين هذا من كون نفس التجريد كُلّية بحسب الوضع كذلك، فإن هذا أيضاً يُستفاد من الاستقراء لا من صحة الاستثناء، مع أنه لو فرض كون العموم مفاد اللفظ لا تجريده عن المخصص، كما زعموه ففي الجمع المحلى لا ريب في أن ما مادّته تدّل على نفس الماهية، وأداة الجمع تدل على كونها متعلق الحكم من حيث كونها في ضمن أكثر من فردين، واللام تدل على الإشارة، والإشارة يجب أن تقع على معين، وحيث لا عهد في مرتبة من مراتب الأفراد ليوجب انصراف الإشارة إليها، فيتعين آخر المراتب، إذ لا تعين لسواها، فيستفاد الاستغراق من جهة انضمام بعض الخصوصيات مع بعض، لا من جهة كونه موضوعاً للعموم، فصحة الاستثناء منه لا يدل على الوضع للعموم.

ثم إنه قد يلحق بهذه العلامة صحة التقييد وعدمها، فزعموا كون الأول علامة لكون اللفظ موضوعاً للإطلاق، والثاني علامة لعدمه، ويعرف حاله بالمقايسة إلى العموم، وقد مر أن الإطلاق ليس مدلولاً للفظ، كما عرفت في العموم، بل هو نحو من أنحاء تعلق الحكم بمدلول اللفظ يستفاد من تجريده عن القيد، وإطلاقه في مرحلة الوضع المقابل للحمل، فليس ممّا يستعمل فيه اللفظ، ولا داخلاً في مدلوله حتى يتصف بحقيقة أو مجاز، فالإطلاق والتقييد نظير العموم والخصوص نحوان متقابلان من أنحاء استعمال اللفظ، وخصوصيتان من خصوصياته تحدثان فيه من جعل ذكره، واستعماله غير مقرون بشيء، أو مقترناً بشيء في مرحلة الموضوعية

للحكم المحمول عليه، وخصوصية استعمال اللفظ في مدلوله لا يعقل أن تكون داخلة في مدلوله، فهو كساير المعاني الحرفية جهات إنشائية تحدث في الاستعمال، لا أمر يحكي عنه اللفظ المستعمل، ومع عدم الاستعمال لا معنى للحقيقة والمجاز؛ لأنهما صفتان للاستعمال، وحيث لا حقيقة ولا مجاز، فكيف يكون[1] صحة التقييد وعدمها علامة لهما؟! فذكر ذلك من علائمهما أجنبي عن المقام مع أنه لو سلم كشفُ صحة التقييد عن شيء، فغايته أن تكشف عن الإطلاق في هذا الاستعمال لا عن الوضع للإطلاق، فليس هذا كالاستقراء في الدلالة على الوضع، نظير ما عرفت في العموم، على أنه لو سلم إمكان دخول الإطلاق في مدلول لفظ، وإمكان كشف التقييد عن الوضع، فنمنع كشفه عن كون المقيد موضوعاً للإطلاق حتى يكون مجازاً بعد التقييد، وذلك لأن صحة التقييد تقتضي كون مورد القيد صالحاً له، وهو يتحقق بالإهمال أيضاً، بأن يكون اللفظ موضوعاً للماهية لا بشرط الإطلاق والتقييد، فلو صح كون صحة التقييد علامة للوضع، فلتكن علامة لوضع اللفظ على ذلك لا علامة لوضعه على الماهية بشرط الإطلاق.

ومنها: أصالة عدم النقل المعبر عنه بالاستصحاب القهقري، فيستدل بها عند ثبوت حقيقة أو مجاز في زمان على ثبوته في زمان سابق عليه، كقول الأصوليين الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، فكذلك لغة وشرعاً؛ لأصالة عدم النقل.

وفيه:

أولاً: أن الكلام في العلائم، والأصل مرحلة أُخرى.

وثانياً: أن هذا الأصل ممّا لا معنى له أصلاً، وقد مر فيما سبق.

ومنها: القياس، وهو إثبات معنى للفظ إلحاقاً له بمشابهِهِ، كأن، يقال: النهي يدل على التكرار، فكذا الأمر، والجامع مشابهتهما في الدلالة على الطلب، والسارق حقيقة في النبّاش، والجامع اشتراكهما في الأخذ على الخفية، وأقاموا على ذلك

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

وجوها سخيفة لا ينبغي التعرض لها، والحقُّ عدم الاعتداد به؛ لعدم إمكان تحصيل المناط، واستنباط العلة، وعلى القول بأن للألفاظ واضعاً، فلا مناط حينئذٍ إلّا إرادة الواضع وميله، ولا ربط للجهات الكامنة في الألفاظ والمعاني، فيستحيل القياس، ولا حاجة إلى الأخبار الناهية عنه؛ فإنها واردة في الأحكام الشرعية زاجرة عن إعماله في الدين، كقوله عليه السلام: **«إن ألسنة اذا قيست محق الدين»**[1]، وقوله عليه السلام: **«إن دين الله لا يصاب بالعقول»**[2]، وغير ذلك من الأخبار.

ومنها: أن يعتبر في إطلاقه على المعنى انضمامه إلى مشاكله، كالطبخ في قوله:

قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً.

ومنها: التزام تقييده في إطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الإطلاق، كيد الشمال، ونار الحرب، جعلوا هذين علامتين للمجاز.

وفيه: ما مر فيما سلف من كون كُلّ من الطبخ، واليد، والنار مستعملاً في معناه الحقيقي من دون مجاز، ومن هذا الباب -أي المثالين الأخيرين- التزام الإضافة في المياه المضافة، وقد مر الكلام فيها أيضاً، وانه لا تجوز فيه.

هذا تمام الكلام في علائم الحقيقة.

---

(١) الرواية عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«إنّ السنّة لاتقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟! يا أبان، إنّ السنّة إذا قيست محقّ الدين»**. الكافي١ : ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، حديث رقم ١٥.

(٢) الرواية عن أبي حمزة الثمالي، قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: **«إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة، ولا يصاب إلّا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم، ومن اقتدى بنا هدى، ومن كان يعمل بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئاً مما نقوله أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم»**، كمال الدين وتمام النعمة: ٣٢٤.

فصل

فيما إذا اشتبه أمر اللفظ فيما استعمل فيه بين كونه حقيقة أو مجازاً

إذا لم يتميز[١] الحقيقة من المجاز، واشتبه أمر اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذي استعمل فيه، فله صور، نذكر حكم الأهم منها، ولابُد قبل الشروع من بيان أمور ينفعك[٢] هنا، وفي الفصل الآتي:

الأول: أن الظن لا اعتبار به في مباحث الألفاظ، وقد تقدم بيان ذلك في الفصل السابق، عند التعرض لحجية قول اللغوي.

الثاني: أن أصالة العدم ممّا اتفقت كلمتهم على الاعتماد عليها، وعليها عمل العقلاء، بل الناس طراً في جميع الأمور، بل هي أمر مجبول بها طبائع الحيوانات، وحقيقة هذا الأصل: أن كُلّ ممكن مقتضى ذاته العدم، فإذا اشتبه حاله من جهة طريان الوجود عليه وبقائه على عدمه الأزلي يبنى على عدمه، ويترتب عليه جميع آثار العدم، ولا يحكم عليه بشيء من آثار وجوده ما لم يقم دليل على وجوده، والسر في ذلك ما عرفت من أن الممكن مقتضى ذاته العدم والوجود هام لهذا الاقتضاء، فلا يرفع اليد عن يقين الاقتضاء باحتمال الهادم من دون فرق في ذلك بين احتمال طرق الرافع، أو القاطع، أو المانع، أو رافعية الطارئ، وقاطعيته، ومانعيته بعد

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تتميز).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تنفعك).

إحراز المقتضي بالعلم واليقين.

ومنه يعلم أنه بعد اليقين بطروالوجود وقيام مقتضيه لو شك في طريان العدم عليه من جهة احتمال الرافع أو القاطع أو المانع كان الأصل الوجود، وعدم الاعتناء باحتمال انهدامه، فيرتب عليه جميع أحكام الوجود، ولا يحكم عليه بشيء من آثار العدم من جهة هذا الاحتمال، فالمراد بأصالة العدم المسلمة هي أصالة عدم المانع، أو القاطع، أو الرافع سواء كانت جارية في الموجودات أو المعدومات، فالقول بأن الأصل في الممكنات مطلقاً هو العدم من الأغلاط؛ إذ الوجود في الممكن ربما يكون هو الأصل، كما عرفت، فأصالة العدم لا يراد بها إلّا أصالة عدم المانع، ومعناه عدم رفع اليد عن المقتضي باحتمال المانع أو الرافع، أو القاطع، وهذا هو الذي يسمى عند السلف بالإطلاق والعموم والاستصحاب على ما هو محرر في محله.

في أن الأصل المثبت لا حجية فيه

الثالث: أن الأصل المثبت لا حجية فيه، واشتهر في هذه الأعصار أنه حجة في باب الألفاظ، وهو اشتباه منشؤُه توهم أن إثبات الأصل عبارة عن ترتيب الآثار الغير الشرعية عليه، وهذا لا يكون معتبراً حيث يثبت حجية الأصل من الشرع تعبداً، كالاستصحاب المأخوذ حجيته من الأخبار المعروفة تعبداً، فإن مفادها تنزيل المشكوك منزلة المعلوم، ومرجعه إلى الحكم بترتيب آثاره عليه في مرحلة الظاهر، والحكم بثبوت ما لا يرجع إلى الشارع في مرحلة الظاهر، ممّا لا معنى له، فلا يتصور إلّا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الراجعة أمرها إلى الشرع إثباتاً ونفياً.

وأما إذا كان[1] حجية الأصل غير مأخوذة من الشرع تعبداً، بل كانت مستفادة من بناء العقلاء، كأصالة العدم وساير الأصول الجارية في باب الألفاظ، فلا يكون فرق في الآثار، والأحكام المترتبة عليها بين الشرعية، والعقلية، والعادية: إذ التعبد في بناء العقلاء غير معقول، فلا يكون أمر الأصول العقلائية، إلّا كأمر ساير

(١) كذا في الأصل، والصحيح (كانت).

الأمارات، والأدلة الاجتهادية في عدم التفرقة بين إثبات الآثار الشرعية وغيرها.

ويردّه:

أولاً: أن معنى تنزيل شيء منزلة شيء إقامته مقامه، وجعله هو هو، وترتب أثره عليه فرع هذا المعنى، وليس معنى التنزيل إثبات مماثل حكم شيء على شيء آخر بالاستقلال؛ ضرورة أن الحكم بوجوب الصلاة، ثم الحكم بوجوب الصيام، ليس تنزيلاً للصيام منزلة الصلاة، فالتنزيل ليس إلّا الحكم بكون شيء عين شيء آخر، فيلزمه ترتب حكمه عليه قهراً، ومن المعلوم أن إثبات عينية شيء لشيء آخر، أمر غير معقول، فضلاً عن أن يكون أمراً راجعاً إلى الشارع، فلو كان المانع من ثبوت الأثر العقلي أو العادي أنه أمر غير شرعي، بطل التنزيل مطلقاً من رأسه؛ لما عرفت أن مبناه على إثبات جهة غير راجعة إلى الشرع يلزمها ثبوت أمر راجع إليه، فكأن المتوهم زعم أن ثبوت ذلك الأمر الغير شرعي ثبوت حقيقي، فأنكر إمكانه في مقام الجعل، والتشريع وهو غفلة واضحة، بل ثبوته ثبوت تنزيلي مرجعه إلى ثبوت الآثار، وهو أمر معقول لا استحالة فيه، كما عرفت في ساير التنزيلات، بل لا معنى للتنزيل الا ذلك، فإن الحكم بثبوت الخمرية لمايع إثبات شيء لذلك المايع لا يرجع إلى الشرع، إلّا أنه لمّا لم يكن إثباتاً حقيقياً حتى يستحيل، بل إثباتاً تنزيلياً مرجعه إلى ترتب الأحكام، كان ممكناً معقولاً.

ومن هذا الباب استصحاب الموضوع، فإن المترتب عليه ابتداء ثبوت الموضوع، وترتب الأحكام فرع عليه، وإلا لم يكن فرق بينه وبين استصحاب الحكم، ومن المعلوم أن إثبات الموضوع إثبات لأمر غير راجع إلى الشرع، ومن هذا الباب حال البينات والأدلة، حيث يجعلها الشارع حجة، فإنه لا إشكال في إمكان اخذ الحجية من الشرع ولا معنى لها إلّا تنزيل مؤداهما منزلة المعلوم، ومن المعلوم أن مؤداهما لا يجب أن يكون أمراً شرعياً، بل لا يثبت بالبينات إلّا الموضوعات.

والحاصل: أن كون الشيء أمراً غير شرعي لا يصلح أن يكون مانعاً عن إثباته في مرحلة التنزيل؛ إذ الثبوت حينئذٍ ثبوت تنزيلي مرجعه إلى ثبوت أحكامه لا

ثبوت حقيقي، كما زعمه المتوهم، مع أنه لو أُريد الثبوت الحقيقي لاستحال في الحكم الشرعي أيضاً، فإن إثباته الحقيقي في نفسه، وإن كان ممكناً بأن يثبت حكماً مماثلاً للأول على وجه الاستقلال لموضوع مغاير، إلّا أنه مناف لمرحلة التنزيل، فالإثبات الحقيقي مع التنزيل متناقضان، فاستصحاب الحكم الذي معناه تنزيل وجوده المشكوك منزلة المعلوم ليس إثباتاً لحكم مماثل للأول في زمان الشك، وإلا كان تأسيساً لحكم جديد، ولم يكن من التنزيل في شيء، بل هو إثبات لشخص الحكم الأول في زمان الشك، ومن البديهيات أن ذلك على وجه الحقيقة مستحيل، وليس ممّا يمكن رجوعه إلى اختيار الشارع، فليس إلّا على وجه التنزيل، فثبوت شخص ذلك الحكم في زمان الشك ثبوت تنزيلي مرجعه إلى ثبوت أثره، وهو التنجّز، فصورة التنزيل في الجميع على نسق واحد لا يثبت ابتداء إلّا ما يرجع إلى الشرع ليكون وسيلة إلى ثبوت ما يرجع إليه، غاية الأمر أنه قد يتعلق بالحكم -كما في استصحاب الحكم- وقد يتعلق بالموضوع -كما في استصحاب الموضوع وساير التنزيلات- وقد يتعلق بالموضوع وأثره العقلي أو العادي -كمحل النزاع- وهو ما كان ثبوت الحكم الشرعي على الموضوع بواسطة أمر عقلي، أو عادي، فلا مانع من كون الحكم بثبوت الموضوع موجباً لثبوت تلك الواسطة في مرحلة التنزيل، ليرجع الأمر بالآخرة إلى ثبوت أحكامها الشرعية.

وثانياً: أن الأصل لا يترتب عليه إلّا الأثر العقلي، ولا يعقل أن يترتب عليه الأثر الشرعي، وذلك لأن المترتب على الأصل حكم ظاهري، وهو ليس حكماً في الحقيقة، بل تصرف في ثالث مراحل الحكم، وهو التنجيز أو الإعذار، فتنزيل مشكوك البقاء منزلة المعلوم ليس معناه إلّا أن الأثر الذاتي للعلم -وهو تنجيز الحكم الواقعي- لا يزول بطرو الشك في البقاء، فمرجع هذا التنزيل ليس إلّا إلى إثبات أثر العلم، وهو التنجيز مثلاً للشك في البقاء، ولا ريب أن هذا الأثر للعلم أثر عقلي ثابت له بالذات، فلا يترتب على استصحاب الموضوع إلّا تنجز حكمه، ولا على استصحاب الحكم إلّا تنجزه، بمعنى: أن الحكم كما يتنجز بالعلم كذا يتنجز على الجاهل ببقائه، فأين الأثر الشرعي المترتب على الأصل؟!

ألا ترى أن استصحاب الحكم الشرعي لا يعقل أن يترتب عليه أثر شرعي، فإن الحكم الشرعي ليس له أثر شرعي، والوجوب الظاهري المترتب على استصحاب الوجوب الواقعي، قد عرفت أن حقيقته تنجز الوجوب الواقعي على تقدير ثبوته في الواقع على الجاهل بالبقاء، ومن يتوهم ثبوت حكم مماثل للأول، فإن أراد به الحكم الظاهري، فقد عرفت حاله، وعلمت أنه عين إثبات التنجز، وليس الحكم الظاهري أمراً وراء ذلك، وإن أراد الحكم الحقيقي الواقعي؛ فوجوه فساده أوضح من أن يبين؛ إذ هو ليس أثراً للحكم المعلوم، ومنافياً للتنزيل ومستلزم لاجتماع المتناقضين، أو المثلين في نفس الواقعة، وغير ذلك من وجوه الفساد.

ومنه يعلم بطلان القول بثبوت الحكم المماثل لحكم الموضوع عند استصحابه، لأنه إن أراد الحكم الظاهري، فقد عرفت أنه ليس إلّا عبارة عن ثبوت تنجز الأحكام الواقعية للموضوع، وإن أراد الحكم الواقعي المماثل لحكمه الأولى، لزم المحاذير المذكورة.

والحاصل: أنه لا معنى لاستصحاب الموضوع أو الحكم إلّا إثبات التنجز الذي هو أثر عقلي، وهكذا استصحاب حال الحكم الوضعي، فإن استصحاب الطهارة لا معنى له إلّا كون المصلي معذوراً في الإتيان بالصلاة الفاقدة لها إذا علم بحدوثها وشك في ارتفاعها، ولا معنى لثبوت الطهارة للشاك إلّا ذلك، ومن المعلوم أن كون الشخص معذوراً في ترك الصلاة مع الطهارة أثر للجهل المركب عقلاً، فترتيبه على الاستصحاب ليس ترتيباً للأثر الشرعي، بل الصواب أن الحال في الأدلة التي أخذ حجيتها من الشرع أيضاً كذلك؛ إذ الحجية المستندة إلى الشرع ليس معناها إلّا التنزيل منزلة العلم، فيثبت له بالجعل ما هو ثابت للعلم بالذات، وهو تنجيز الحكم الواقعي عقلاً.

وثالثاً: أن الأخبار المعروفة لا تدل على حجية أصل مغاير لتلك القاعدة، وهو عدم الاعتناء باحتمال المانع عند إحراز المقتضي بالعلم واليقين، وذلك مقرر في محله.

إذا عرفت بطلان هذا التوهم، فنقول: إن الإثبات شأن الدليل؛ لأنه الوسط في الإثبات، ولا يعقل أن يتأتى من قبل الأصل إثبات شيء أبداً، سواء كان الأصل شرعياً أو عقلياً؛ لأنه ليس إلّا وظيفة الجاهل في مقام العمل، وهو التشبث بيقين الاقتضاء، وعدم الاعتناء بطرو الاحتمال، فهو عبارة عن عدم إحداث حالة جديدة من جهة هذا الاحتمال، فإن معنى عدم الاعتناء به ليس إلّا ذلك، ولذا كان بقاء على ما كان وجرياً على الحالة الأولى من دون تغير، ومن هنا صح لك أن تقول: إن أثر الأصل ليس إلّا عدم الأثر، وهذا معنى قول من يقول: إن الأصل لا يعتبر إلّا في النفي، أي لا يتأتى منه إلّا الدفع ونفي الأثر، لا أنه لا يجري في الأمور الوجودية، كما سبق إلى بعض الأوهام، فالأصل دائماً إلّا عدم رفع اليد عن المقتضي المعلوم والالتزام بأحكامه، وعدم الاعتناء باحتمال المانع، من دون فرق في ذلك بين الأصل اللفظي والعملي عقلياً كان أو شرعياً، ومن المعلوم أن لالتزام بالمقتضى المعلوم التزام بجميع شؤناته[1] وآثاره اللاحقه له من جهة هذا الاقتضاء، سواء كان من الآثار الشرعية أو غيرها من دون فرق من هذه الجهة أصلاً، وإنما الفرق في أنه لا يترتب عليه من الآثار ما استقل باقتضاء آخر، وإن كان بينهما تلازم أو تقارن في الخارج، كما في صورة العلم الإجمالي بأحد الأمرين، حيث إن أصالة عدم أحدهما لا توجب ثبوت الآخر؛ لأن ثبوته ليس من مقتضيات عدم ذاك، بل تابع لاقتضاء آخر مستقل، ولا من الآثار ما كان له تحقق مستقل وراء تحقق نفس المقتضي.

بأن لم يكن أمراً اعتبارياً، كالثمرة بالنسبة إلى الشجرة، والحمل بالنسبة إلى الحامل، واللحية بالنسبة إلى الإنسان، فإن لها تحققاً ووجوداً مستقلاً مغايراً لوجود الشجرة، والحامل والإنسان، فباستصحاب وجود الإنسان لا يحكم بترتب وجود اللحية له.

أو كان أمراً اعتبارياً، ولكن لم يكن منتزعاً من هذا المستصحب، كغسل الثوب

(١) كذا في الأصل، والصحيح (شؤونه).

بالنسبة إلى وجود الماء، من دون إحراز الملاقاة، وكالقتل بالنسبة إلى الرمي، من دون إحراز الإصابة، فباستصحاب وجود الماء لا يحكم بانغسال الثوب فيما لو كان هناك لانغَسلَ، ولا باستصحاب بقاء الشخص في مكان لو كان هناك لقُتلَ بإصابة الرمي بكونه مقتولاً، وغير ذلك ممّا لا يتناهى.

وبالجملة: فلا يترتب على المستصحب من الآثار إلّا ما ليس له تحقق مستقل، وبعبارة أُخرى الآثار التي هي شؤناته[1] وأطواره المتحدة معه في مرحلة التحقق، وإن كانت مغائرة لذاته، فكُلّ ما لم يكن كذلك لم يحكم بترتبه عليه، والسر في ذلك: أن اليقين بالشيء يقين بشؤونه وأطواره المتحدة معه لقضاء الاتحاد بذلك، والاستصحاب عبارة عن التشبث بيقين الشيء، وعدم نقضه باحتمال المانع، فعدم الاعتناء باحتمال المانع عبارة عن عدم رفع اليد عن ذلك اليقين الذي ينقضه الشك لو بني على الاعتداد به.

وأما الآثار المغايرة له في التحقّق فليس اليقين بها عين اليقين بالمستصحب، بل هو مستلزم له، فعدم رفع اليد عن يقين لا يوجب حدوث اليقين الآخر حتى لا يرفع اليد عنه أيضاً بطرو الشك، فإن حدوث يقين من يقين شأن الدليل لا وظيفة الأصل، فالحكم بحدوث اليقين بذلك الأثر من عدم رفع اليد عن اليقين الآخر المتعلق بنفس المستصحب الذي هو عبارة أخرى عن إثبات ذلك الأثر باستصحاب المستصحب إعطاء لوظيفة الدليل للأصل، وهو غير معقول، ومع عدم حدوثه فلا يقين بذلك الأثر حتى يكون عدم رفع اليد عنه مقتضى الأصل، بل الأمر في ذلك الأثر بالعكس حيث إن مقتضى ذاته العدم، فهو المتيقن فلا يرفع اليد عنه حتى يعلم بطريان الوجود عليه.

والحاصل: أن الآثار المتحدة مع المستصحب في مرحلة التحقق يحكم بترتبها عليه لكون اليقين بها عين اليقين بالمستصحب الذي لا يُنقض بالشك، واحتمال المانع، وهذا غير جار في الأثر المغاير له في هذه المرحلة لاحتياجه إلى يقين آخر

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «شؤونه».

مباين ليقين المستصحب؛ لكونه مقتضى فرض التغاير في التحقق، فبمجرد عدم رفع اليد عن يقين المستصحب لا يقتضى بترتيب هذا الأثر؛ لأنه لم يكن متيقناً بيقين المستصحب، فبهذا البيان يظهر لك حال جميع الموارد، فاستصحاب الحياة لا يترتب عليه إلّا الآثار التي هي شؤون وجود الشخص وأطواره المتحدة معه في مرحلة التحقّق سواء كان أثراً شرعياً، كتعلق وجوب الصلاة عليه، وأمثاله، أو غير شرعي، ككونه مالكاً لماله وزوجاً لزوجته، فإن الملكية والزوجية ونحوها ليست أحكاماً شرعية، وإنما هي أمور واقعية موضوعات لأحكام الشرع، ألا ترى أن استصحاب بقاء زيد في الدار الملاصق وعدم انتقاله إلى دار أو محلة أخرى يوجب الحكم بثبوت الجوار وترتب الأحكام الثابتة للجوار، مع أن الجوار ليس من الآثار الشرعية، وهكذا بخلاف نبات اللحية، فإنه لا يترتب على استصحاب حياة زيد؛ لكون وجود اللحية مبايناً لوجود زيد.

وكذا لو سال في أثناء الوضوء من المتوضئ مذي يشك في نقضه للوضوء أو شك في خروج حدث منه في الأثناء، فإنه يؤخذ باقتضاء التوضي للطهارة ويحكم بحصولها ظاهراً، وترتب جميع أحكامها، وذلك لكون الطهارة أمراً منتزعاً من الغسلتين والمسحتين ومتحدة معها في التحقق، فإن غسل الثوب عين طهارته، وإنما ينفك أحدهما عن الآخر في مرحلة الاعتبار بخلاف ما لو فرض واحد شرب سماً قاتلاً وشك في أنه أكل ترياقاً مصلحاً أو لا، فإنه لا يحكم بموته وبترتب أحكام الموت عليه من التوريث وتزويج زوجته وغير ذلك، وذلك لما عرفت من أن شرب السم والموت أمران مختلفا التحقق، فالحكم بترتبه يوجب كون الأصل مثبتاً، وكذا استصحاب وجود الماء في محل طرح فيه ثوب لو كان هناك ماء لانغسل، فإنه لا يحكم بترتب غسل الثوب لأن الغسل مبائن لوجود الماء، لأنه أمر منتزع من الملاقاة لا من وجود الماء، بخلاف ما لو عقد النكاح الولي أو الوكيل لمن لا يعلم ببقائه إلى زمان العقد، فإنه لا ريب في الحكم بتحقق علقة الزوجية باستصحاب الحياة، وكذا الحكم بدخول المبيع في ملكه وانتقال الثمن عنه إذا اشترى له شيئاً، وذلك لأن الزوجية مثلاً ليس غير الأمر المستصحب، وهو أحد الطرفين، والطرف الآخر

المعلوم، والعقد المعلوم تحققه من أهله، بخلاف الغسل، فإنه ليس أمراً مُنتزعاً من الماء والجسم الذي لم يعلم ملاقاته له وجريانه عليه. وهكذا الحال في ساير الموارد التي لا يمكن إِحصاؤُها، فإن السر في الجميع يظهر ممّا ذكرناه.

فليس الأصل المثبت ما ترتب عليه أمر غير شرعي، بل هو عبارة عما ترتب عليه من الآثار ما يستقل بالتحقق، ويكون تحققه غير تحقق نفس المستصحب، وهذا ممّا لا اعتداد به ولا حجية فيه في جميع الموارد، سواء كان من الأصول العملية، أو اللفظية؛ لما عرفت من منافاته لذات الأصل، فلا يعقل أن يختلف ذلك باختلاف المورد من حيث كونه لفظاً أو غيره، فالأصل لا يعقل أن يكون مثبتاً حتى في باب الألفاظ، نعم قد يختلف الحال باختلاف الاقتضاء كالدليل مثلاً، حيث إنه عبارة عن مقتضى الدلالة، فعند الشك في طرو المانع كاحتمال القرينة أو التخصيص والتقييد يدفع بالأصل، ولا يرفع اليد عن الدلالة، فاللفظ حينئذٍ يصير بحكم الدال، ومحصله الحكم بحصول العلم بالمراد بحسب الظاهر، فحينئذٍ كما يثبت به المعنى المطابق فكذا التضمني والالتزامي، لأنها شؤون دلالة واحدة اقتضاها الدليل، فاليقين بالدلالة يقين واحد بجميع ذلك، وعدم رفع اليد عنها، وعدم الاعتداد بمانعها عبارة عن ترتيب ذلك كله، فترتيب اللوازم المباينة للملزوم في مرحلة التحقق على أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق من جهة كون هذه الأصول عبارة عن التشبث بمقتضى الدلالة، وعدم رفع اليد عن دلالته التي هي جهة وحدانية، وصفة اقتضائية اعتبارية، في الدليل والمطابقة والتضمن والالتزام شؤونات[1] هذه الجهة المتحدة مع المقتضي في مرحلة التحقق؛ فإن الدلالة في الشيء ليس لها وجود مباين لوجود ذلك الشيء، فإن كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء، طور من أطوار ذلك الشيء، وتحيثه بهذه الحيثية ليس إلّا شأناً من شؤونات[2] ذلك المتحيث، ليس له تحقق وراء تحقق ذلك الشيء.

(١) كذا في الأصل، والصحيح (شؤون).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (شؤون).

فقد اتضح بهذا البيان أن الأصول اللفظية أيضاً، كالأصل في ساير الأمور، لا يترتب عليها إلّا الآثار المتحدة مع المستصحب في التحقق، ولا يعقل إثباتها للآثار المباينة، والاختلاف إنما هو في الأثر، فعدم الاعتداد باحتمال الحدث لا يترتب عليه غير الطهارة؛ إذ لا أثر للوضوء إلّا ذلك.

وأما عدم الاعتداد باحتمال القرينة الصارفة للفظ الدال، فيترتب عليه ثبوت معناه المطابقي والتضمني والالتزامي جميعاً؛ لكون أثر هذا المقتضي الدلالة، وهي توجب ثبوت الجميع، وليس ذلك من ترتيب الأثر المباين في شيء، فالأصل في جميع الموارد على نسق واحد، ولا اعتداد بالأصل المثبت في شيء منها حتى في باب الألفاظ، ومع ذلك يترتب على أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق جميع لوازم المعنى المراد، حتى أنه لو دل اللفظ المحتمل الاقتران بالقرينة المانعة على انتفاء أحد طرفي المعلوم بالإجمال، فبحكم أصالة الحقيقة يثبت انتفاء ذلك الطرف ويحكم بثبوت الطرف الآخر، وليس من الأصل المثبت في شيء كما عرفت.

واتضح أيضاً ممّا ذكرناه أن ترتب اللوازم بالمعنى الذي عرفت يختص به الأصول الجارية في استكشاف المراد، أعني ما يرجع إلى التشبث باقتضاء الدلالة، وعدم رفع اليد عنها باحتمال المانع عنها، كأصالة الحقيقة، وأمثالها، لا كل أصل يتعلق بباب اللفظ، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن اشتباه حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى يتصور على أقسام:

[في الأقسام المتصورة من اشتباه حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى]

[في اتحاد المستعمل فيه المعلوم، وشك في وضعه له]

الأول: ما اتحد المستعمل فيه المعلوم، وشك في وضعه له، ففيه أقوال ثلاثة على ما يستفاد من ظاهر كلماتهم:

المجاز: ينسب إلى ابن جني[١]؛ لأنه الغالب في كلمات العرب.

وهو ممنوع صغرى وكبرى، والحقيقة إذ لولا الحكم بالحقيقة لزم ثبوت المجاز بلا حقيقة؛ لأن كونه مجازاً فيه يتوقف على كونه موضوعاً لمعنى آخر وفرض انحصار الاستعمال في الأول يوجب عدم الاستعمال في الموضوع له، فيثبت المجاز بلا حقيقة، ويرده ما سبق فيما سبق من بطلان استلزام المجاز الحقيقة، وإنما هو مستلزم للوضع ومتوقف عليه، فيكون الأمر في المقام دائراً بين كونه موضوعاً لهذا المستعمل فيه، فيكون حقيقة فيه أو موضوعاً لشيء آخر بينه وبين هذا المستعمل فيه علاقة فاستعمل فيه، ولم يستعمل في الأول أصلاً، ومقتضى القاعدة في مثله التوقف، وهو المشهور، كما صرح به الفاضل القمي[٢]؛ لأصالة عدم الوضع له، وأصالة عدم العلاقة بينه وبين ما وضع له، فلا يحكم عليه بشيء من أحكام الحقيقة أو المجاز، وهو معنى التوقف. وإن شئت فقل: إن الاستعمال أعم منهما، فلا يدل على شيء من خصوصيته، وللسيّد رحمه الله، وأتباعه، أن يلتزموا هنا بالحقيقة؛ لأن الاستعمال عندهم يدل عليها، وستعرف فساد مقالتهم.

ثم المراد بوحدة المستعمل فيه أن يكون مورداً أولياً للاستعمال، فشك في حاله من حيث الحقيقة والمجاز في مقابل ما لو علم حال مورده الأولي، وأنه استعمل فيه حقيقة، وإنما الشك فيما استعمل ثانياً من جهة كونه مجازاً بالنسبة إلى تلك الحقيقة المعلومة، أو حقيقة بوضع آخر، فإن هذا يسمونه بالشك بين الاشتراك والمجاز الذي صرحوا فيه بإحراز وجود العلامة بين موردي الاستعمالين -كما سيأتي إن شاء الله- ومن المعلوم أن هذا النحو من الشك لا يتحقق إلّا مع تعدد المستعمل فيه؛ إذ المفروض فيه كون أمر المستعمل فيه دائراً بين أن يكون مجازاً عن حقيقة معلومة لوجود العلاقة بينهما، أو حقيقة بوضع آخر مستقل، فالشك في أمر هذا المستعمل فيه مرتبط بالمستعمل فيه الآخر بخلاف الأول، فإنه شك في حال

---

(١) وردت هذه النسبة في البحر المحيط في أصول الفقه١: ٥٣٧.

(٢) انظر: قوانين الأصول:٢٩.

المستعمل فيه الواحد الغير المربوط بمستعمل فيه آخر.

والحاصل: أن هنا نحوين من الشك:

أحدهما: الجهل بحال المستعمل فيه ابتداءً، من حيث الحقيقة والمجاز من دون ارتباط بشيء.

والثاني: الجهل بحاله من حيث المجازية عن مستعمل فيه آخر معلوم الحقيقة فيه، أو الحقيقة باعتبار وضع مستقل.

وإن شئت فسمِ الأول: شكاً بين الحقيقة والمجاز، والثاني: شكاً بين الاشتراك والمجاز.

والمشهور في الأول هو التوقف؛ لكون الاستعمال أعم، والأصل عدم الوضع، وعدم العلاقة، على ما عرفت.

وفي الثاني: تقديم المجاز؛ لأصالة عدم الوضع السليمة عن معارضة أصالة عدم العلاقة؛ إذ المفروض وجودها -كما سيأتي- فمحل الكلام في المقام هو الشك الأول، واعتبار وحدة المستعمل فيه، معناه ما عرفت، كما لا يخفى، وإن خفي على غير واحد، وليس معناه أن يكون المعنى الذي استعمل فيه اللفظ مطلقاً واحداً لا متعدداً، فإن هذا واضح الفساد، ولذا اضطر صاحب الفصول رحمه الله[1] إلى تفسير اتحاد المستعمل فيه بما إذا اتحد منه ما يحتمل أن يكون اللفظ حقيقة فيه، وإن كان مستعملاً في غيره أيضاً إذا علم بكونه مجازاً، زعماً منه أن هذا يدفع الفساد، لكنه أيضاً فاسد؛ إذ لو فرض مورد استعمال آخر معلوم الحقيقة، إذا لم يكن بينه وبين المستعمل فيه المشكوك الحال علاقة كان حاله أيضاً كما ذكر، بل لو فرض تعدد محتمل الحقيقة أيضاً كان كذلك، كما إذا فرض استعمال اللفظ في معاني متعددة، ودار أمر اللفظ بين أن يكون حقيقة [الجامع][2] أو مجازاً في الجميع؛ ضرورة أن

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤١.

(٢) ما بين المعقوفين كلمة غير واضحة في الأصل، والأقرب ما أثبتناه بينهما.

حكمه حينئذٍ ليس إلّا كحكم ما لم يستعمل اللفظ إلّا في معنى واحد، ودار أمره بين أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً.

والحاصل: أنه لا فرق في الحكم بين أن لا يستعمل اللفظ إلّا في معنى واحد، وشك في كونه حقيقة فيه أو مجازاً، وبين ما إذا استعمل في معنيين علم مجازية أحدهما وشك في حال الآخر، أو استعمل في معنيين علم الحقيقة في أحدهما وجهل حال الآخر، إذا لم يكن بينهما علاقة استعمال في معنيين مثلاً، وجهل حال الجميع من حيث كون اللفظ حقيقة في الجميع أو مجازاً في الجميع، فإن حكم مورد الشك في جميع هذه الصور سواء.

فمن يقول بالتوقف لابُد أن يتوقف في الجميع، ومن يرى للاستعمال ظهوراً في الحقيقة، أو يبطل المجاز بلا حقيقة، لابُد أن يلتزم الحقيقة في الجميع، فاعتبار وحدة المستعمل فيه أو تعدده بهذا المعنى من الأغلاط؛ ولذا لم يعتبرهم الفاضل القمي رحمه الله وجعل العنوان واحدا في ورود الأقوال، حيث قال رحمه الله تعالى: وأما إذا استعمل لفظ في معنى أو معان، ولم يعلم وضعه له، فهل يحكم بكونه حقيقة فيه ومجازاً أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد أو التوقف؛ لأن الاستعمال أعم؟ المشهور الأخير، وهو المختار[1]، ثم قال: «و السيّد على الأول، والثاني منقول عن ابن جني، إلى أن قال: والثالث مبني على أن المجاز مستلزم للحقيقة... إلى آخره»[2].

لكن اتضح ممّا ذكرنا أن هذا التفصيل لا يرتبط بما ذكره؛ لما عرفت أن مبطل المجاز بلا حقيقة لابُد أن يلتزم بالحقيقة في غير واحد من صور تعدد المستعمل فيه، كالتزامه بها في صورة اتحاده، فالتفصيل المذكور إنما يرتبط بما ذكرناه في معنى اتحاد المستعمل فيه وتعدده، وذلك لأن القائل بالحقيقة من جهة ظهور الاستعمال فيها

---

(١) انظر: قوانين الأصول: ٢٩.

(٢) المصدر نفسه.

كالسيّد[١] وأتباعه، يقول[٢] بالحقيقة في كلتا صورتي الشك الذي فرضناهما، بخلاف القائل ببطلان المجاز بلا حقيقة، فإنه لا يلتزم بالحقيقة إلّا في الصورة الأولى التي هي محل الكلام، دون الثانية التي هي دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز، لكون وجود الحقيقة المعلومة وثبوت العلاقة بينها وبين مورد الشك مفروضاً، فلا يلزم من الالتزام بالمجازية فيها ثبوت مجاز بلا حقيقة، كما هو واضح، وهذا من أقوى الشواهد على أن المراد باتحاد المستعمل فيه وتعدده ما ذكرناه، لا ما زعموه، وبذلك يظهر لك اختلاط الأمر على هؤلاء، حيث لم يُنقح عندهم عنوان المبحث، فوقعوا في اضطراب شديد لا بأس بالتنبيه إلى بعض ما وقعوا فيه:

فصاحب الفصول رحمه الله تعالى بعدما فسّر اتحاد المستعمل فيه بما سبق، وزعم أن ظهور الاستعمال في الحقيقة عبارة عن قاعدة أصالة الحقيقة المعروفة، جعل صورة اتحاد المستعمل فيه بالمعنى الذي زعمه من موارد تلك القاعدة، ونسب القول بالحقيقة في هذه الصورة إلى الأكثر، ونقل الاتفاق عليه عن بعض، واستدل له بأن ظاهر الاستعمال والمتبادر منه ذلك، وبأنه إذا وجب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم به أيضاً؛ إذ لا يعقل للعلم بالمراد وعدمه أثر في ذلك، ونسب القول بالمجاز إلى ابن جني، والقول بالتوقف إلى الفاضل القمي رحمه الله، وأبطل توقفه بأن المتداول الشايع سبك المجاز عن الحقيقة؛ إذ المجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له، وإن قلنا بجوازه، سلمنا، لكنه نادر جداً، فيبعد حمل الاستعمال عليه... إلى آخره[٣].

أما تفسيره اتحاد المستعمل فيه فقد عرفت ما فيه.

وأما زعمه كون ظهور الاستعمال في الحقيقة -الذي توهمه السيّد وأتباعه- عبارة عن قاعدة أصالة الحقيقة، فمن الغرائب، وكون الشك في حال المستعمل

---

(١) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «قائلون».

(٣) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤١.

فيه من حيث الحقيقة والمجاز من موارد تلك القاعدة فمن العجائب؛ إذ ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه هو الموضوع له اللفظ الذي يدعيه السيّدتتّئ إن تم فهو قسم من أقسام الظنون الغير المعتبرة، والقاعدة المذكورة أصل من الأصول المعتمد عليها عند الكُلّ، وهو عبارة عن أصالة عدم القرينة بعد إحراز اقتضاء الدلالة في اللفظ، فإن اللفظ حيث علم معناه الموضوع له كان مقتضياً للدلالة عليه ما لم يصرف عنها قرينة مانعة، فإذا شك في المراد من جهة احتمال القرينة يؤخذ بيقين الاقتضاء، ولا يُعتنى باحتمال المنع، فقِوام هذه القاعدة بأمرين؛ اليقين بحقيقة اللفظ، والشك في المراد من جهة احتمال القرينة، فكيف يعقل جريانها فيما لو جهل حقيقة اللفظ، وعلم المراد منه الذي هو عكس مورد القاعدة؟!

وأما نسبة القول بالحقيقة إلى الأكثر في هذه الصورة، فباطلة، ونقل الاتفاق وهمٌ، والصواب ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله من شهرة التوقف، وكون القول بالحقيقة ممّا يختص به السيّد ومن إبطل المجاز بلا حقيقة.

وأما دليله الأول: فيردّه أن ليس للاستعمال معنى حتى يكون متبادراً منه، كيف والاستعمال من أفعال الشخص، وكونه مستنداً إلى الوضع، أو العلاقة ليس أمراً مستفاداً من نفس الاستعمال، بل لابُد أن يستفاد من الخارج كالغلبة، وأمثالها، ولذا قلنا: إن الظهور الذي يدعيه السيّد وابن جني إن تم، فهو ظن من الظنون الغير المعتبرة، مع إنه لو سلم أن للاستعمال هذا ظهور لم يختص بصورة اتحاد المستعمل فيه، بل يجري في جميع الصور، فيجب عليه أن يقول بمقالة السيّد رحمه الله، وهو لا يلتزم بها وهل هذا إلّا التناقض!

وأما دليله الثاني: فقد عرفت ما فيه، ومنشأ المقايسة ليس إلّا عدم معرفة معنى أصالة الحقيقة، وقياسه ليس إلّا قياس الشيء على عكسه ونقيضه.

وقوله: «لا يعقل أن يكون للعلم بالمراد وعدمه أثر في ذلك»، من الغرائب؛ إذ الأثر أثر العلم بالحقيقة عند الجهل بالمراد، فكيف يتأتى من الجهل بالحقيقة عند العلم بالمراد؟!

وأما نسبة القول بالتوقف إلى الفاضل القمي رحمه الله فقط، فهو ناشئ من السهو في نسبة القول بالحقيقة إلى الشهرة.

وأما ما ذكره في إبطال التوقف: فمحصله يرجع إلى دعوى الظن بكون المستعمل فيه هو الموضوع له؛ لندرة المجاز بلا حقيقة، وقد عرفت بطلان حجية الظن في الألفاظ، فأصالة عدم الوضع لا يخرج عنها بظن الوضع ما لم ينته إلى العلم، وفي كلامه هنا أنظار أُخر تعلم ممّا ذكرناه.

وزعم أيضاً أن من موارد تلك القاعدة ما لو استعمل اللفظ في معنيين لا يكون بينهما علاقة التجوز، فيحتمل الاشتراك بينهما، وأن يكون موضوعاً لمعنى ثالث أو لمعنيين آخرين، فيستعمل فيهما مجازاً، والمعتمد الأول؛ لأن ظاهر الاستعمال يعين الوضع للمستعمل فيه، وينفيه عن غيره، فيلزم تعدده فيهما دفعاً للزوم الغلط.

قلت: هذه الصورة بعينها هي الصورة التي فرضناها في ما سبق من استعمال اللفظ في معانٍ متعددة، ودوران أمر اللفظ بين الحقيقة في الجميع والمجاز في الجميع، فقد حكم بأن الاستعمال في مثلها أيضاً دليل الحقيقة، كما يدعيه السيّد زعماً منه أن ذلك[1] هي قاعدة أصالة الحقيقة، وقد عرفت فساد ما ذكره، وعلمت الحال في هذه الصورة أيضاً.

وتعليله أخيراً بقوله: «دفعاً للزوم الغلط»، لا يتم إلّا على القول ببطلان المجاز بلا حقيقة، وزعم أيضاً أن من موارد تلك القاعدة ما لو تعدد المستعمل فيه وتحققت العلاقة في جانب دون آخر، وعلم بالوضع لدى العلاقة كاللفظ المستعمل في الكُلّ وفي الجزء الذي لا ينتفي بانتفائه، إذا علم الوضع للجزء فيبني على الاشتراك بينهما لما مر، ومحصله أن لا يكون المستعمل فيه المشكوك الحال مجازاً عن المستعمل فيه الآخر الذي علم الوضع فيه، بل يكون على تقدير المجازية مجاز حقيقة أُخرى.

وبهذا ظهر أنه تكلف في فرض المثال كلفة زائدة لا حاجة إليها؛ إذ فرض الجزء

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تلك).

والكُلّ وتحقق العلاقة في جانب دون آخر من الزوايد، بل المعيار بتعدد المستعمل فيه، والعلم بالوضع في أحدهما، والشك في الآخر مع عدم علاقة توجب صحة كون المشكوك مجاز، هذه الحقيقة المعلومة، فهي حينئذٍ عين الصورة السابقة التي فرضناها من صور تعدد المستعمل فيه، وبيّنا أن حكم الشك في جميع تلك الصور -نظير حكم صورة الوحدة- هو التوقف على المشهور، ولا يقول بالحقيقة إلّا من يقول بمقالة السيّد، أو مبطل المجاز بلا حقيقة.

وأما القول بالحقيقة من جهة قاعدة أصالة الحقيقة، كما يزعمه هذا الفاضل، فهو من الزلات الواضحة؛ إذ تلك القاعدة أجنبية عن هذه الموارد، كما عرفت، والذي يقضي منه العجب أنه رحمه الله جمع بين إجراء أصالة الحقيقة في محل الفرض، وبين الالتزام بمقالة السيّد من ظهور الاستعمال في الحقيقة، خلطاً بينهما وتوهماً منه في اتحادهما، بل وبين القول ببطلان المجاز بلا حقيقة، لما عرفت من كونه لازم تعليله المتقدم، ومع ذلك يزعم أنه ينكر استلزام المجاز للحقيقة ويخالف السيّد في مقالته، وأن قاعدة أصالة الحقيقة، وأن الاستعمال أعم من الحقيقة، قاعدتان متغايرتان لكُلّ منهما موارد.

أما الأولى: فعدّ من مواردها تلك الصور التي عرفت الحال فيها.

وأما الثانية: فقال: «إن موردها أن يتعدد المستعمل فيه، ويجهل الموضوع له، أو يعلم الوضع في البعض، ويجهل في الباقي، ويكون بحيث يحتمل الاشتراك أو المجازية لوجود العلاقة المعتبرة، فالسيّد يبني على الاشتراك، والأكثر على أن المجاز أولى من الاشتراك، وأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وهذا هو الحقّ؛ لأن الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع، فحيث لا دليل عليه، فالأصل عدمه، وأيضاً سبب التجوز معلوم الحصول، بخلاف سبب الاشتراك؛ للشك في الوضع، وإسناد المسبب المعلوم إلى السبب المعلوم أولى من إسناده إلى سبب غير معلوم، والفرق بين متحد المعنى ومتعدده أنه على تقدير الاتحاد لا ريب في ثبوت أصل الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه، فيبقى تعيين الموضوع له، فيصلح الاستعمال

دليلاً على تعيينه بخلاف صورة التعدد، فإن القدر اللازم لصحة الاستعمال إنما هو الوضع للبعض ويبقى الزائد عليه، ولا يصلح الاستعمال دليلاً على إثباته.

نعم، لو ثبت إجمالاً بدليل آخر صح أن يجعل الاستعمال دليلاً على تعيينه، كما في الصورة السابقة، فإن قضية الاستعمال على ما يساعد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك، ولئن سلم أن الاستعمال بنفسه ظاهر في الحقيقة، فيمكن الفرق أيضاً بأن الظهور في الصورة الأخيرة مع ضعفه بمعارضة الأصل منقوض بأظهرية المجاز من الاشتراك؛ لغلبته عليه، فلا يبقى وثوق به، بخلاف الصورة السابقة... إلى آخره[1].

قلت: أما جعله «ما لو تعدد المستعمل فيه وجهل الموضوع» له من موارد قاعدة عموم الاستعمال، ففيه ما عرفت أن غير واحد من صور تعدد المستعمل فيه مورد لقاعدة أصالة الحقيقة في الاستعمال بزعمه واعترافه.

نعم، هنا صورة واحدة، وهي ما لو استعمل اللفظ في معنيين مثلاً مع العلم بالوضع إجمالاً في أحدهما، فإن القائل بظهور الاستعمال في الحقيقة لا يمكن له أن يجعله دليلاً على الحقيقة في هذه الصورة، لكن ليس من جهة عدم كون المورد مورداً له وسقوط الاستعمال عن الظهور في هذه الصورة، بل من جهة التعارض من الطرفين وعدم جواز الترجيح بلا مرجح، فلا معنى للقول بأن الاستعمال في هذه الصورة أعم من الحقيقة والمجاز.

وأما ما فرضه من تعدد المستعمل فيه مع العلم بالوضع في البعض والجهل به في الباقي مع إحراز علاقة التجوز بينهما -الذي هو فرض دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز- فقد ذكرنا أن المشهور فيه وإن كان تقديم المجاز إلّا أن القائل بظهور الاستعمال في الحقيقة لابُد له أن يلتزم بالحقيقة هنا، كالصور السابقة التي وقف فيها الأكثر، وقد بيّنا أن عدم التزامه رحمه الله هنا بالحقيقة والتزامه بها هناك ليس إلّا التناقض.

---

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤١.

ومنه يعلم أن تعليل ذلك بقوله: «لأن الاشتراك يتوقف على تعدد الوضع، فحيث لا دليل عليه، فالأصل عدمه»، فاسد؛ إذ الاستعمال دليل على زعمه، ومنع دلالته يقتضي المنع في جميع الصور، وتخصيص هذا المورد بالمنع مكابرة.

وأما دليله الثاني: فهو علة تقديم المجازي على تقدير عدم ثبوت الوضع، فلا يتم إلّا بأصالة عدم الوضع، فهو مع الأول علة واحدة لا علتان.

والحاصل: أنه بعد الفراغ عن عدم دلالة الاستعمال على شيء فوجود مصحح التجوز بضميمة نفي احتمال الحقيقة بالأصل ينتج الحكم بالمجاز، فشيء ممّا ذكره ليس علة عموم الاستعمال، كما لا يخفى.

وأما قوله: «والفرق بين متحد المعنى ومتعدده... إلى آخره»، فمحصله أن الاستعمال ليس دليلاً على إثبات أصل الوضع عند الجهل به، بل هو دليل على تعيين الموضوع له عند العلم بالوضع إجمالاً، وعدم معرفة متعلقه فحيث اتحد المستعمل فيه، فلا ريب أن الوضع معلوم إجمالاً، وإنما الشك في أن متعلقه هل هو هذا المستعمل فيه، أو معنى آخر لم يستعمل فيه، وهذا المستعمل فيه مجاز عنه، فيكون الاستعمال معيناً؛ لكون مورده هو الموضوع له.

وأما إذا تعدد -كما في صورة دوران الأمر بين الاشتراك والمجاز- فلا ريب أن الجهل فيها في أصل ثبوت الوضع، فلا يصلح الاستعمال دليلاً عليه، فقولهم: الاستعمال أعم، قاعدة برأسها، ومعناه: أنه لا يثبت أصل الوضع، وقولهم: الأصل في الاستعمال الحقيقة، قاعدة أُخرى، معناه: أنه يعين كون مورده[1] هو الموضوع له عند العلم بالوضع إجمالاً وعدم معرفة متعلقه، وبهذا يعلم تغاير القاعدتين واختلاف مواردهما، ويندفع[2] أغلب الإيرادات والتناقضات عن كلامه رحمه الله.

وفيه:

(١) كذا في الأصل، والصحيح (موردها).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (وتندفع).

أولاً: أن هذا مجرد اختراع من عنده [و][1] اشتهاء لا يساعده دليل ولا اعتبار، بل لا محصل له؛ ضرورة أن دلالة شيء على شيء تابعة للعلاقة بينهما، ومن المعلوم أن لا علاقة بين الوضع والاستعمال إلّا كون الثاني معلولاً للأول، وكون الأول علة أولية للثاني، فلا يدل الاستعمال على تقدير الدلالة إلّا على أصل الثبوت الوضع لمورده، فلو لم يدل عليه لم يعقل أن يدل على تعيين الموضوع له.

والحاصل: أن استعمال اللفظ في مورد إن دلّ فإنما يدل على ثبوت الوضع لذلك المورد، فكأنه رحمه الله جعل ذلك منحلاً إلى أمرين، أحدهما: تحقق الوضع، والثاني: تعلقه بهذا المورد.

فزعم أن الاستعمال يدلّ على الثاني، ثم زاد من عنده اعتبار قيد آخر، وهو كون أصل تحققه معلوماً، فقال: «إن الاستعمال يدل على تعلق الوضع المعلوم التحقق بمورده»، فأخرج بذلك صورة الدوران بين الاشتراك والمجاز، حيث إن الشك فيه ليس في تعلق الوضع المعلوم التحقق، بل في تعلق الوضع المجهول التحقق.

وأنت خبير بأن ذلك كُلّه مجرد ألفاظ لا معنى لها أصلاً، وليس مَثَله إلّا كمثل أن يقال: إن وجود النار في مورد ليس دليلاً على وجود النار، بل هو دليل على كون وجوده المعلوم التحقق في ذلك المورد، فإنه من سخايف الكلمات التي كادت تلحق بالمهملات، فكأنه رحمه الله أحس أخيراً بسماجة ذلك الكلام فأشار إلى إمكان تسليم الظهور والمنع بالمعارضة، وفساده أيضاً غني عن البيان.

وثانياً: أنه لو بني على ما ذكره، فلا ينهض فارقاً من جهة وحدة المستعمل فيه وتعدده؛ فإن أغلب ما التزم فيه بدلالة الاستعمال على الحقيقة كان من صور تعدد المستعمل فيه كما مر.

هذا ما وقع لصاحب الفصول رحمه الله، وأما الفاضل القمي رحمه الله فقد عرفت الحال في شطر من كلامه، وقال بعده: «إن عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناها؛ لأن المقام يقتضيها.

يتصور على وجهين:

الأول: أن يعلم لفظ استعمل في معنى واحد، أو في معان متعددة، ولم يعلم أنه موضوع لذلك المعنى أو المعاني أم لا، فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له، ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له، ويكون هذا مجازاً عنه، فلا يعرف فيه الموضوع له أصلاً لا معيناً ولا غير معين، وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزماً للحقيقة لا على الوجه الآتي، ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر، بل لم نقف عليه أصلاً... إلى آخره»[1].

ظاهر هذا الكلام أو صريحه إرادة صورتين من الصور التي قدمناها، إحداهما: صورة اتحاد المستعمل فيه، والثانية: صورة تعدده مع دوران الأمر بين الحقيقة في الجميع، والمجاز في الجميع، سواء علم بعدم التبعيض، أو احتمل ذلك أيضاً، فيدور الأمر بين احتمالات ثلاث: الحقيقة في الجميع، أو المجاز في الجميع، أو الحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر.

وفيه:

أولاً: أن صورة تعدد المستعمل فيه إذا علم[2] الحقيقة في البعض وشك في البعض الآخر -الذي لا علاقة بينه وبين تلك الحقيقة المعلومة- مشتركة مع الصورتين المذكورتين في جميع الأحكام من دون فرق أصلاً، ومن المعلوم أن هذه الصورة خارجة عن الوجه الأول وداخلة في أقسام الوجه الآتي.

وثانياً: إن قوله: «وعلى هذا يترتب... إلى آخره»، ظاهر في أن التفصيل المستند إلى المبنى المذكور يجري في هذا الوجه دون الآتي، بمعنى: أن القائل ببطلان المجاز بلا حقيقة يفصّل بين ما اتحد المستعمل فيه من صور هذا الوجه، وبين ما تعدد من

---

(١) قوانين الأصول: ٢٩.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (عُلمت).

صورها، فيلتزم في الأول بالحقيقة دون الثاني، ولا محل لهذا التفصيل في الوجه الآتي.

وأنت بعد المعرفة بما ذكرنا تعرف فساد ذلك، وتعلم أن القائل ببطلان المجاز بلا حقيقة لابُد أن يلتزم بالحقيقة في جميع صور الوجه المذكور غير ما احتمل فيه التبعيض، بل في الصورة المفروضة التي ذكرنا أنها داخلة في أقسام الوجه الآتي.

وثالثاً: أن قوله: «ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه... إلى آخره»، ممّا لا معنى له؛ إذ الندرة من جهة ندرة احتمال المجاز بلا حقيقة، وهو جار في جميع الصور المزبورة، ولا اختصاص له بصورة وحدة المستعمل فيه، كما لا يخفى.

ثم قال رحمه الله: والثاني أن يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور أيضاً على وجهين:

أحدهما: أنا نعلم أن له معنى حقيقياً، ونعلم أنه مستعمل في معنى خاص أيضاً، ولا نعلم أنه هل هو أو غيره، مثل أنا نعلم أن ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة، واستعمل فيها أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[1] ولكن لا نعرفها بعينها فإذا أُطلق على ليلة الإحدى والعشرين من رمضان مثلاً، فهل يحكم بمجرد ذلك الإطلاق أنها هي الموضوع له[2] اللفظ، أو يقال: إن الاستعمال أعم؛ إذ يمكن أن يكون من باب الاستعارة، ويكون الموضوع له اللفظ شيئاً آخر؟

ومحصله حصول التصديق بأن للفظ معنى حقيقياً ستعمل فيه، وفقدان تصوره ومعرفته فيشك من هذه الجهة في أن هذا المستعمل فيه هل هو ذاك أو غيره؟ كما إذا علمت أن زيداً اسم لابن عم عمرو، ولا تعرف ذلك الابن، فإذا احتمل عندك أن يكون هو هذا الرجل الخاص استلزم قهراً أن يحتمل عندك وضع لفظ زيد له، ولكن ليس هذا جهلاً بالوضع، بل جهالة في نفس الموضوع له، وهذا الفرض وإن

---

(١) آية ١ من سورةُ القَدر.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (لها).

كان الصواب فيه التوقف أيضاً، لكنه خارج عن محل الكلام؛ إذ السيّد وأتباعه يقولون بدلالة الاستعمال على الوضع حيث يكون مجهولا، لا بتعريفه للموضوع له عند فقد تصوره، فالاستعمال عندهم دليل الوضع في مورده لا معرّف الموضوع له، ويلزم صاحب الفصول رحمه الله الالتزام بالموجب هنا؛ لأنه جعل الاستعمال معيناً للموضوع له، لا دليلاً على أصل الوضع، وهذا من أظهر موارده.

قال في الفصول عند تعداده موارد أصالة الحقيقة في الاستعمال: «ومنها: ما لو جهلنا وضع اللفظ ووجدناه تارة مستعملا بغير قرينة، وأُخرى محفوفاً بها، وجوزنا أن يكون المراد به في الاستعمالين معنى واحداً، فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين، والمعنى واحداً ويجري فيه النزاع المتقدم»[1] انتهى.

فإنك بعد التأمل لا تجد معنى محصلاً لهذا الكلام، إلّا هذا الفرض الذي ذكره الفاضل القمي رحمه الله، فقد التزم فيه بكون الاستعمال موجباً للحكم بالحقيقة، واتحاد المعنى في الاستعمالين، ومحصله الالتزام بكون الاستعمال معرفاً لا دليلاً، وقد مر أنه من سخايف الأوهام، والعجب قوله بعد ذلك: «ويجري فيه النزاع المتقدم»، مع أن كلماته السابقة كانت صريحة في أن نزاع الجماعة مع السيّد إنما هو في كون الاستعمال دليل الحقيقة، بمعنى إثباته أصل الوضع، فالأكثر ينكرونه ويقولون: إن الاستعمال أعم، والسيّد يثبته، ويقول: إن الاستعمال دليل على ثبوت الوضع[2].

وأما كون الاستعمال معيناً ومعرفاً للموضوع له بعد العلم بتحقق أصل الوضع، فهذه هي قاعدة أصالة الحقيقة في الاستعمال المسلمة عند الكُلّ لا ينازع فيها أحد، وهاهنا اعترف بجريان النزاع المتقدم فيه أيضاً، فهو من الغرائب، فكأنه أراد بذلك التعريض على الفاضل القمي رحمه الله فوقع نفسه في معرض الاعتراض، وذلك أن الفاضل القمي رحمه الله لما ذكر الفرض المذكور قال: «ويلزم السيّد، ومن

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤١.

(٢) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

قال بمقالته، القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال حينئذٍ، وهو كما ترى»[1].

فكأن صاحب الفصول قال في مقام التعريض والرد عليه: يلزم السيّد -ومن قال بمقالته- القول بالحقيقة في الاستعمالين، ووحدة المعنى الموضوع له لا تعدده، ويعمم المقال حينئذٍ ويجري فيه النزاع المتقدم، ولا ضير فيه غفلة عن أن هذا مناف لما أسسه وشيد، وما مثله إلّا كمثل من حفر بئر لأخيه فوقع فيه.

ثم قال رحمه الله تعالى: «والثاني إنا نعلم أن اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر، ونعلم أن له معنى آخر حقيقياً معيناً في نفس الأمر أيضاً، ولكن نشك في أن المستعمل فيه أيضاً حقيقة أم لا، وذلك يتصور على وجهين: أحدهما أن نشك في أنه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي، أو مجاز بالنسبة إليه»[2].

ومحصله: العلم بالمعنى الحقيقي والشك في كون شيء فرداً له، ومرجعه إلى عدم المعرفة بحدود المعنى الموضوع له تفصيلاً، فيدور بين المفهوم الأخص وبين المفهوم الأعم الصادق على المورد المشكوك، وهذا أيضاً كسابقه وإن كان حكمه التوقف، إلّا أنه أيضاً خارج عن محل الكلام، ولا أظن السيّد ومتابعيه ينازعون الجماعة هنا في التوقف؛ لأنهم يقولون بكون الاستعمال دليلاً على الحقيقة لا معرفاً لها كما عرفت في القسم السابق، ومن المعلوم أن ارتفاع الشك في هذا القسم أيضاً يتوقف على كون الاستعمال معرفاً للموضوع له، وصاحب الفصول رحمه الله هنا أيضاً ملتزم بذلك ويقول بأنه ينهض ظاهر الاستعمال دليلاً على تعيين الأعم؛ لأصالة الحقيقة المجردة عن المعارض، وفساده قد علم ممّا سبق، فلا نعيد.

ثم قال رحمه الله: «وثانيهما: أن نشك في أن اللفظ هل وضع له أيضاً بوضع على حدة، فيكون مشتركاً أم لا... إلى آخره»[3].

قد عرفت أن لهذا القسم صورتين:

---

(١) قوانين الأصول: ٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

إحداهما: ما يكون بين المعنيين علاقة، وهي المسماة في ألسِنة القوم بالدوران بين الاشتراك والمجاز.

والثانية: ما لا يكون بينهما علاقة، وهي المشاركة لصور الوجه الأول في جميع الأحكام، كما مر، فقد اتضح ممّا ذكرنا اختلاط الأمر عليه ﷺ، وعرفت أن القسمين الوسطين خارجان عن محل النزاع، ولا يقول السيّد ولا أحد من متابعيه بدلالة الاستعمال فيهما على الحقيقة، ولا ابن جني يقول بالمجاز فيهما، وليس محل النزاع إلّا الأول والأخير، والصورة الأخيرة من الأخير داخلة في صور الأول يجمعهما الشك، والدوران بين الحقيقة والمجاز على ما بيناه اختلفوا في حكمه على أقوال ثلاث: التوقف وهو المشهور، والقول بالمجاز، وهو المنقول عن ابن جني، ومن تبعه، والقول بالحقيقة، وقائله صنفان السيّد، ومتابعوه استناداً إلى دلالة الاستعمال عليها، والقائلون باستلزام المجاز للحقيقة استنادا إلى بطلان المجاز بلا حقيقة.

والصورة الأولى منه وهي المسماة: بالشك والدوران بين الاشتراك والمجاز، وهو محل نزاع آخر برأسه، اختلفوا في حكمه على قولين، تقدم المجاز وهو المشهور.

والقول بالاشتراك، وهو للسيّد ومتابعيه لدلالة الاستعمال على الحقيقة عندهم، والغرض من هذا القسم الذي عبّرنا عنه باتحاد المستعمل فيه تبعاً للقوم، وهو النزاع الأول -أعني الدوران بين الحقيقة والمجاز- وعلمت أن له صوراً عديدة:

منها: ما لو اتحد المستعمل فيه، وجهل كون الاستعمال من جهة الوضع أو التجوز.

ومنها: ما لو تعدد، وجهل الحال في واحدة مثلاً، وعلم المجازية في الباقي.

ومنها: ما لو تعدد، وجهل الحال في واحد مثلاً، وعلم الحقيقة في الباقي، ولم يكن بين المجهول والحقيقة المعلومة علاقة توجب صحة كونه مجازاً عنها.

ومنها: ما لو تعدد، وجهل الحال في الجميع، ودار لأمر اللفظ بين الحقيقة في الجميع، أو المجاز في الجميع.

ومنها: ما لو تعدد، ودار الأمر بين الحقيقة في الجميع، أو المجاز في الجميع، أو الحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر.

وحكم مورد الشك في جميع هذه الصور سواء، وعلمت أن فيه الأقوال الثلاثة، واتضح لك ممّا ذكرنا مستند الأقوال، وضعفه إلّا التوقف.

في ما لو تعدد المستعمل فيه ودار الأمر بين الاشتراك والمجاز

القسم الثاني: ما لو تعدد المستعمل فيه ودار الأمر بين الاشتراك والمجاز، وقد بيّنا لك معنى تعدد المستعمل فيه وذكرنا أنه ليس من محل النزاع ما لو استعمل اللفظ في معنيين أو أكثر، علم الوضع في أحدهما وجهل الحال في الثاني، ولم تكن علاقة بينهما توجب صحة كون المجهول مجازاً للحقيقة المعلومة؛ إذ مع انتفاء هذه العلاقة إن احتمل هناك أن يكون للّفظ وضع آخر لمعنى آخر لم يستعمل فيه، واحتمل أن يكون هذا المورد المجهول مجازاً عن ذلك الموضوع له، كان داخلاً في القسم الأول، الذي عرفت أن المشهور فيه التوقف، وإن لم يحتمل ذلك، كما هو الغالب تعيَّن الاشتراك؛ إذ صحة الاستعمال مفروضة، ومن المعلوم أن الاستعمال لا يصح إلّا بالوضع، أو بعلاقة المجاز، فإذا فرض انتفاء الاحتمال الثاني تعين الأول باليقين؛ ولذا صرحوا بأن محل الكلام في المقام ما إذا كانت العلاقة موجودة، فالمعتبر في محل النزاع أن يكون للّفظ حقيقة معلومة بينها وبين معنى آخر علاقة تصحح التجوز واستعمل في هذا المعنى، وشك في أنه مجاز فيه باعتبار تلك العلاقة، أو حقيقة فيه باعتبار وضع مستقل، وكذا المعتبر في محل النزاع أن يعلم كون الاستعمال في كُلّ من المعنيين من حيث الخصوصية.

وأما إذا أُطلق اللفظ على معنيين أو أكثر ولم يعلم استعماله في خصوص كُلّ واحد واحتمل أن يكون من باب إطلاق الكُلّي على الفرد كان خارجاً عن محل الكلام؛ لأن المعتبر فيه تحقق الاستعمالُ وكون رجوع الشك إلى كونه استعمالاً حقيقياً أو مجازياً، وهو المراد من الاشتباه والدوران بين الاشتراك والمجاز، ومع

احتمال الإطلاق فالاستعمال في مورد الشك غير محقق لما سبق مراراً أن الإطلاق على الفرد ليس استعمالاً فيه وإنما الاستعمال حينئذٍ واقع على نفس الكُلّي، فإذا دار أمر مورد الشك بين أن يكون اللفظ مستعملاً فيه مجازاً أو يكون قد أُطلق عليه إطلاق الكُلّي على الفرد، فاستعمال اللفظ فيه مشكوك لا محقق.

أترى أن القائل بالاشتراك -من جهة دلالة الاستعمال على الحقيقة- إذا احتمل أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى استعمل فيه، أو لمعان أُخر، لم يتحقق الاستعمال فيها يلتزم بالوضع في كُلّ واحد منها، أو الاشتراك بين الجميع، حاشا، وكلا، وذلك لعدم إحراز الاستعمال في مورد الشك، وقد تقدم[1] الإشارة إلى ذلك، وذكرنا أن الاستعمال حينئذٍ دائر بين مورد الشك المفروض مجازاً، وبين المفهوم الأعم المنطبق عليه حقيقة ومرجعه إلى الجهل بوضع اللفظ للمفهوم الأعم أو الأخص، الراجع إلى عدم معرفة الموضوع له وعدم تصوره بحدوده، والتوقف في مثله متفق عليه، إلّا صاحب الفصول اختلط عليه الأمر، فزعم أن الاستعمال معرّف للموضوع له، ويعيّن كون الوضع الأعم، وفساده قد تبين.

ومن هنا انقدح وجه فساد آخر، وذلك لأنه لو سلم أن الاستعمال مُعرّف ومُعَيّن، ولكن ذلك حيث يكون الاستعمال محقَقاً لا محتمَلاً، وقد عرفت أن الاستعمال في ذلك المفهوم الأعم محتمل لا محقق إذا مر الاستعمال في المفروض دائر بين كونه استعمالاً في المفهوم الأعم المنطبق على مورد الشك وبين[2] كونه استعمالًا في مورد الشك من حيث الخصوصية مجازاً، أو احتمال الاستعمال في شيء، كيف يكون معيناً لوضع اللفظ لذلك الشيء، وكيف كان، فجريان احتمال الإطلاق يوجب خروجه عن محل الكلام، فليس محل الكلام إلّا ما فرض الاستعمال من حيث الخصوصية في مورد الشك، فيدور أمره بين المجاز والاشتراك في ذلك المورد.

وعلى هذه فصيغة الأمر المستعملة في الوجوب تارة وفي النُدب أُخرى -المحتمل

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تقدمت».

(٢) كذا في الأصل، وهو غلط؛ لأن «بين» لا تُكرر إلاّ بين الضمير والاسم.

كونها حقيقة في الوجوب مجازاً في النُدب، أو كونها حقيقة في القدر المشترك «وهو الطلب» ويكون إطلاقها على كُلّ من الوجوب والنُدب من باب إطلاق الكُلّي على الفرد، لا استعمالاً فيهما بالخصوص- خارج[1] عن محل النزاع في هذا المقام.

وكذا مثال إطلاق الخمر على المتخذ من العنب تارة، وعلى الفقّاع أخرى إذا احتمل أن يكون حقيقة في الأول، مجازاً في الثاني، أو حقيقة في القدر المشترك، ويكون إطلاقه عليهما من باب إطلاق الكُلّي على الفرد، وكذا أمثال الصلاة إذا أطلقت على المشروط بالطهارة والركوع والسجود تارة، وعلى صلاة الميت أُخرى، واحتمل أن تكون حقيقة في الأول بالخصوص، مجازاً في الثاني، وأن تكون حقيقة في القدر المشترك وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام، ويكون الإطلاق عليهما إطلاق الكُلّي على الفرد، فإن هذه كُلّها خارجة عن محل النزاع في المقام، والحكم في مثلها التوقف من دون نزاع حتى من السيّد، ومتابعيه؛ لعدم تحقق الاستعمال، حتى يكون دليل الحقيقة عندهم لا في المفهوم الأعم، ولا في المورد المشكوك بالخصوص؛ لما عرفت من دورانه بينهما، أو من المعلوم أن العلم الإجمالي بالاستعمال في أحدهما لا يوجب تحقق الاستعمال في شيء من الطرفين، فتوهم كونه دليل الحقيقة في شيء منهما أو نسبته إلى أحد غفلة واضحة.

وقد اختلط الأمر على الفاضل القمي رحمه الله؛ فإنه بعدما ذكر الوجوه المتقدمة، ومثّل للوجهين الأخيرين بمثال الصلاة الذي ذكرنا، قال: «فالمشهور على التوقف؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، والسيّد رحمه الله يحملها على الحقيقة؛ فإن ظهر عنده أنها من أفراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها، وإلا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل، فيكون مشتركاً لفظياً، وكذلك إذا رأينا إطلاق الخمر على الفقاع»[2] انتهى، وقد عرفت أن السيّد لا ينازع القوم هنا.

قوله: فان ظهر عنده... إلى آخره، فيه:

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «خارجة».

(٢) قوانين الأصول: ٣٠.

أولاً: ما عرفت أن أمر اللفظ على هذا الفرض دائر بين أن يكون موضوعاً للمفهوم الأعم حتى يكون المشكوك فردا منه، وبين أن يكون موضوعاً للمفهوم الأخص حتى يكون المشكوك مجازاً عنه، وبين أن يكون موضوعاً لهما معاً حتى يكون مشتركاً بينهما، فأين الحقيقة المعلومة حتى يظهر عنده أن المشكوك فرد منها؟!

نعم، الحقيقة في المفهوم الأخص معلومة في الجملة؛ لدوران أمره بين أن يكون هو الموضوع له اللفظ، أو فرداً مما وضع له اللفظ، لكن لا يعقل كون المشكوك فرداً منه؛ لأنهما متباينان بفصلين متغايرين، والذي يصلح لكون المشكوك فرداً منه هو المفهوم الأعم، والحقيقة فيه مجهولة بالضرورة، فلا معنى لهذا الكلام أصلاً.

وثانياً: إنه على تقدير ظهور كونه من أفراد الحقيقة المعلومة، فلحوقها بها من أبده البديهيات عند الكُلّ، ولا اختصاص بذلك للسيّد، كما هو ظاهر، فلا محصل لهذا الكلام أصلاً!.

قوله: وإلّا فيحكم... إلى آخره.

يدل على أن الحكم بالاشتراك اللفظي لا يحتاج إلى الظهور عند السيّد، بل مجرد عدم ظهور الاشتراك المعنوي عنده كاف في حكمه بالاشتراك اللفظي، وفيه ما لا يخفى؛ إذ أمر اللفظ في محل الفرض بالنسبة إلى المشكوك دائر بين احتمالات ثلاثة؛ المجاز، والاشتراك اللفظي، والمعنوي، فغاية ما يسلم التزام السيّد به هنا أن يجعل الاستعمال دليل الحقيقة في الجملة، بأن يحكم من أجله بانتفاء احتمال المجاز، فيدور الأمر بين الاشتراكين، فكما يحتاج الحكم بخصوص المعنوي إلى الظهور عنده، فكذا الحكم باللفظي، فلا معنى لجعل الأول محتاجاً إلى الظهور من خارج دون الثاني، فإن بنى على أن الاستعمال بنفسه ظاهر في الثاني لم يكن معنى للتعليق المذكور؛ إذ الاستعمال حينئذٍ كما ينفي المجاز بنفسه كذلك ينفي الاشتراك المعنوي، وبما ذكرنا يظهر سقوط الثمرة التي ذكرها بعد هذا الكلام.

ومّما ذكرنا يظهر أيضاً ما في قوله: «ومّما حققنا ظهر لك أنه لا منافاة بين

قول المشهور[1] بوجوب التوقف؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه، وقولهم بأن المجاز خير من الاشتراك... إلى آخره»[2]، فإنك عرفت أن عدم المنافاة لاختلاف موردهما، فإن توقفهم في القسم الأول، وتقديمهم المجاز في القسم الثاني، فلا محل للمنافاة أصلاً، فضلاً عن أن يكون وجه عدم المنافاة ما زعمه.

ثم قال: «أما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً أو فرداً من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما، فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم: إن الاستعمال أعم من الحقيقة، يعنون بذلك أنه لا يثبت حكم ما هو من أفراد الكُلّي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد إطلاق الاسم عليه»[3] انتهى.

قد عرفت أنه لا محل للنزاع المذكور في هذه الصورة لعدم كون الاستعمال محققاً، حتى ينازع في أنه أعم، أو يدل على الحقيقة.

ثم قال رحمه الله: «وأما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازاً، كما لو سلم كون صيغة ﴿افعل﴾ حقيقة في الوجوب، وشك في كونها حقيقة في النُدب أيضاً لأجل الاستعمال، فمرادهم بقولهم: إن الاستعمال لا يدل على الحقيقة، وإنه أعم الرد[4] على السيّد ومن قال بمقالته، فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال إلّا التوقف، لا أنه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر، فلذلك يقولون بأن الصيغة في النُدب مجاز، ولا يتوقفون في ذلك، فتبصر حتى لا يختلط عليك الأمر»[5] انتهى.

---

(١) في المصدر: ﴿مشهور﴾.

(٢) قوانين الأصول: ٣١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) في المصدر: ﴿للرد﴾.

(٥) قوانين الأصول: ٣١.

قد عرفت أن هذه الصورة، صورة النزاع بين السيّد والجماعة؛ لوجود العلاقة بين الوجوب والنُدب، وفرض الوضع للوجوب والاستعمال فيهما، ف السيّد حيث يرى للاستعمال ظهوراً في الحقيقة يقدم الاشتراك، والجماعة حيث يرون الاستعمال أعم يقدمون المجاز؛ لوجود العلاقة المصححة للتجوز، وليس لهم هنا توقف أصلاً، كما تقدم.

نعم، لمّا كانت مقالة السيّد على تقدير صحتها واردة على مقالة الجماعة احتاجوا:

أولاً: إلى رد مقالة السيّد بأن الاستعمال أعم لينتفي احتمال الوضع حتى يتعين المجاز لوجود سببه، وهي العلاقة المفروضة الوجود، وظاهر سياق كلام الفاضل القمي رحمه الله أن مذهب الجماعة في الصورة المفروضة هو التوقف وتقديم المجاز معاً، حيث يقولون: إن الاستعمال أعم، ومقتضاه التوقف، ويقولون: المجاز خير من الاشتراك، ومقتضاه ترجيح المجاز، فأيقن بالمنافاة، ثم تصدى لدفعها باختلاف الاعتبار، فتوقفهم من حيث ملاحظة قطع النظر عن غير الاستعمال وترجيحهم المجاز من حيث ملاحظة الجهات الأُخر، وهو كما ترى تكلف بارد، وقد مر أن شهرة التوقف إنما هي في القسم الأول، وليس للجماعة توقف في هذه الصورة أصلاً.

ويظهر حال بقية كلامه رحمه الله، وحال كلام الباقين -قدس الله أرواحهم- ممّا ذكرنا. وكيف كان، فمحل النزاع ما إذا استعمل اللفظ في خصوص كُلّ من المعنيين أو أكثر، وكانت العلاقة المصححة للتجوز موجودة، وعلم الوضع في البعض وشك في البعض الآخر، وهو الذي يسمونه بالدوران بين الاشتراك والمجاز، ولكن لا يخفى عليك ما في هذه التسمية من التسامح؛ إذ بعد فرض وجود العلاقة المصححة للتجوز، فالمجازية معلومة لا محتملة، وإنما الشك في شيء زائد عليها، وهو الوضع الآخر في مورد الشك، فالأَوْلى التسمية بالدوران بين الاختصاص والاشتراك، لا الدوران بين المجاز والاشتراك؛ لما عرفت أن المجازية مقطوعة لا مشكوكة.

إذا عرفت محل النزاع، فاعلم أنه ذهب السيّدان المرتضى[١] وابن زهرة[٢]، إلى تقديم الاشتراك، ونسبه الشهيد الثاني على ما نقل عن مسالكه[٣] إلى جماعة، فإنه قال في كلام له: «لا نسلم أولوية المجاز على الاشتراك، بل قد قال جمع من المحققين بأولوية الاشتراك[٤]»، وذهب الأكثرون كالمحقق، والعلاّمة، وفخر الإسلام، و السيّد عميد الدين، والمحقق[٥] البهائي، وصاحب المعالم، وصاحب غاية البادي[٦]، والحاجبي، والعضدي، والبيضاوي، ونظرائهم[٧] إلى تقديم[٨] المجاز»[٩]، وهو الصواب؛ لأصالة عدم الوضع حيث لا دليل عليه، ولا يرد على ذلك ما ربما يتوهم من أن الحكم بثبوت الوضع كما يحتاج إلى دليل، فكذا

(١) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة١: ٢٠٣.

(٢) انظر: مفاتيح الأصول: ٩٣، وهداية المسترشدين ١: ٢٩٢.

(٣) انظر: مسالك الإفهام٤: ٢٢٥.

(٤) في المصدر: «الأكثر».

(٥) في المصدر: لا توجد كلمة «المحقق».

(٦) في الأصل «غاية المبادي»، والصحيح -كما هو في المصدر- ما اثبتناه، حيث انه شرح لكتاب العلامة الحلي تتّنُّ «مبادئ الوصول إلى علم الأصول»، واسمه «غاية البادي في شرح المبادئ»، وهو للسيد الاجل المرتضى عميد الدين عبد المطلب ابن السيّد مجد الدين أبى الفوارس محمد بن علي ابن الأعرج الحسيني، المتوفي في يوم الاثنين عاشر شعبان سنة ٧٥٤، انظر: الذريعة ١٤: ٥٣.

(٧) في المصدر لا توجد كلمة «نظرائهم».

(٨) في المصدر: «ترجيح».

(٩) ما بين قوسي الاقتباس لم يرد في المسالك! ولفظ ما أورده الشهيد الثاني تتّنُّ في «أحكام الحوالة» عند شرح «إذا قال احلتك ثم قال قصد الوكالة»: «وقد تقرر في الأصول أن المجاز أولى من الاشتراك عند التعارض. قلنا: لا نسلم أولويته أولاً، بل قد قال جمع من المحققين بأولوية الاشتراك». ولم يصرح بأسمائهم، نعم جاء هذا الكلام في مفاتيح الأصول: ٩٣.. ونسبه السيّد المجاهد إلى الشهيد الثاني قدس الله سريهما بقوله: «وحكاه الشهيد الثّاني في ذلك عن جماعة فإنه قال في جملة كلام له: لا نسلّم أولوية المجاز على الاشتراك ... إلى آخر ما اقتبسه العلامة التبريزي تتّنُّ»، ولمْ يُسَمِ -صاحب المفاتيح- كتاب الشهيد الثاني الذي نقل عنه.

الحكم بالمجازية؛ لتوقفه أيضاً على الوضع الترخيصي، فإذا دار الأمر بين أحد طرفي الوضع وجب التوقف وعدم الحكم بشيء منهما ما لم يقم عليه دليل؛ لما عرفت أن المفروض وجود العلاقة المصححة للتجوز، فالوضع المجازي ثابت محقق، وإنما الكلام في ثبوت الوضع المعتبر في الحقيقة، فحيث لا دليل عليه، ينفى بالأصل.

ومن هنا يظهر اندفاع ما يقال من أن إثبات المجازية بأصالة عدم الوضع يوجب الاعتماد على الأصل المثبت، فإن أصالة عدم الوضع لا يترتب عليها إلّا انتفاء الحقيقة، وأما المجازية فهي تثبت بدليلها الثابت، وهو وجود العلاقة لا بأصالة عدم الوضع حتى يكون مثبتاً، وكذا لا يرد عليه ما يقال من أن المجاز لابُد فيه من ملاحظة المستعمل حال الاستعمال العلاقة بينه وبين ما وضع له اللفظ، والأصل عدم هذه الملاحظة، فالأصل المذكور معارض بهذا الأصل؛ إذ ليس الكلام في تعيين حال المستعمل حين استعماله اللفظ، بل الغرض تعيين حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى المستعمل فيه، والمعارضة المذكورة إنما تتم على الأول؛ إذ الاستعمال الصحيح ينحصر استناده إما إلى الوضع أو العلاقة، فإذا دار أمر فعل المتكلم وهو استعماله بين الاستناد إلى أحد السببين بمعنى: أنه وقع بملاحظة الوضع أو بملاحظة العلاقة، فأصالة عدم احدى الملاحظتين معارضة بأصالة عدم الأخرى.

وأما على الثاني فلا محل لهذه المعارضة؛ اذ المقصود تعيين حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى المستعمل فيه، ومن المعلوم وجود العلاقة الموجبة للعلم بصحة كونه مجازاً بالنسبة إليه، وإنما الشك في وجود الوضع الموجب لصحة كونه حقيقة بالنسبة إليه، ومن المعلوم أن قضية الأصل في هذه الجهة التي هي محل الكلام في المقام هو عدم الوضع من دون معارض.

نعم، لو كان الغرض تعيين حال المستعمل من جهة أنه لاحظ العلاقة، وباعتبارها استعمل اللفظ في المعنى المفروض، أو لاحظ الوضع وباعتباره استعمله استقامت المعارضة، لكن بين أصالة عدم كُلّ من الملاحظتين، لا بين

أصالة عدم الوضع وبين[١] أصالة عدم ملاحظة العلاقة، كما توهمه المُورِد.

فالمُورِد خلط بين الجهتين وأخذ من كُلّ جهة شطراً، وقد عرفت أن في هذه الجهة التي هي المقصودة بالكلام ليس أصالة عدم الوضع معارضة بشيء أصلاً، فلو أغمض عن ذلك فمن البديهيات الأولية، أنه كما لا يعقل أن يترتب ثبوت الوضع على أصالة عدم ملاحظة العلاقة حين الاستعمال؛ لأنها حينئذٍ تصير من الأصول المثبتة الشنيعة، كذا لا يعقل أن يترتب ثبوت ملاحظة العلاقة حين الاستعمال على أصالة عدم الوضع؛ إذ هي أيضاً حينئذٍ أصل مثبت شنيع كسابقته؛ ضرورة أن ملاحظة المستعمل العلاقة ليست حكماً من أحكام عدم الوضع، ولا أثراً من آثاره، بل هو موضوع مستقل في الوجود والتحقق في عرض الأول غير مربوط به، فلا يعقل إثبات أن المستعمل لاحظ العلاقة بأصالة عدم الوضع كما لا يخفى، ولما ذكرنا ظهر فساد ما صدر عن بعض المحققين، وتبعه صاحب الفصول[٢] في الجواب عن الإيراد المذكور، بأن أصالة عدم ملاحظة المستعمل العلاقة من الأصول المثبتة الغير المعتبرة، فلا تعارض لأصالة عدم الوضع، كظهور فساد ما ذكره بعد ذلك، بقوله: «فإن قلت: إن أصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الأمور المذكورة في الاستعمال، فيكون ذلك أيضاً من الأصول المثبتة، فكيف يصح الاستناد إليها؟.

قلت: إن اعتبار الأمور المذكورة ممّا يتفرع على أصالة عدم الوضع الثابت بالأصل[٣]، فإنه بعد البناء عليه بحكم الأصل يتوقف[٤] صحة الاستعمال على المصحح، فلابُد إذن من ملاحظة الأمور المذكورة، بخلاف وضع اللفظ للمعنى فإنه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الأمور حال الاستعمال لو أثبتناه بالأصل؛ إذ

(١) كذا في الأصل، وهو غير صحيح؛ لأن ‹بين› لا تُكرر إلاّ بين الاسم والضمير.

(٢) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٦٥.

(٣) في المصدر: ‹عدم الوضع الثابت بالأصل›.

(٤) كذا في الأصل والمصدر، والصحيح ‹تتوقف›.

ذلك إذن من فروع عدم[١] الوضع، وليس الوضع فرعاً عليه، ولا وجه لإثبات عدم وجود الأصل من جهة أصالة عدم تحقق فروعه، ومثل ذلك يعد من الأصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه، لوضوح أن قضية حجية الأصل هو الالتزام بفروعه فلو كان[٢] أصالة عدم تحقق[٣] فروعه معارضاً لأصالة عدم الأصل لم يتحقق هناك مصداق لجريان الأصل، كما لا يخفى»[٤] انتهى.

لما عرفت أن الغرض من أصالة عدم الوضع نفي الاشتراك، لا إثبات أن استعمل[٥] لاحظ العلاقة وغيرها، مّما يتوقف[٦] عليه صحة المجاز، فإن ذلك ليس متعلقاً لغرض من الأغراض في الأصول، ولا له أثر في هذه المباحث؛ إذ البحث ناظر إلى تعيين حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى، لا إلى تعيين حالات المستعمل من ملاحظة العلاقة، أو غيرها، ولو بني على إثبات هذه الأمور بأصالة عدم الوضع كان الأصل مثبتاً كإثبات الوضع بأصالة عدم هذه الأمور.

وتوهم أن الأول غير مثبت بخلاف الثاني؛ لكون تلك الأمور فروعاً لعدم الوضع، وليس الوضع فرعاً لعدمها من سخايف الأوهام؛ لما تقدم أن الأصل لا يترتب عليه إلّا ما كان من أحكام المستصحب وآثاره التي هي من شؤوناته[٧] المتحدة معه، ومن المعلوم أن ملاحظة المستعِمل للعلاقة وغيرها ليست حكماً من أحكام عدم الوضع ولا أثراً من آثاره أو فرعاً من فروعه بهذا المعنى، بل هو موضوع مستقل براسه فالتفرقة بين الطرفين -معللاً بأنها من فروع عدم الوضع، وليس الوضع فرعاً لعدمها، ولو بني على التعارض بين الأصل والفرع لم يبق مصداق

---

(١) كلمة: «عدم» غير موجودة في المصدر.

(٢) كذا في المصدر والأصل، والصحيح «كانت».

(٣) في المصدر: بدل كلمة «تحقق» كلمة «حصول».

(٤) هداية المسترشدين ١: ٢٩٣ .

(٥) كذا في الأصل، والعل مراده تَتِّئُ «المستعمل».

(٦) كذا في الأصل، والصحيح «تتوقف».

(٧) كذا في الأصل، والصحيح «شؤونه».

لجريان الأصل- باطلة كما لا يخفى إلّا أن يكون المراد أن أصالة عدم الوضع قاضية بعدم جواز استعمال اللفظ على وجه الحقيقة في المعنى المفروض، بل لو أراد واحد استعماله فيه على وجه صحيح فلابُد أن يكون استعماله فيه بملاحظة العلاقة، فهي من فروع أصالة عدم الوضع بهذا المعنى لا بمعنى: أنها من أحكام عدم الوضع، حتى يكون إجراء أصالة عدم الوضع -في استعمال شخصي مثلاً- مثبتاً لملاحظة المستعمل العلاقة فيه.

ثم إن المحقق المذكور أورد على الأصل المزبور: بأنه إنما يصح الإسناد إليه في اللغات إذا أفاد الظن؛ لابتناء أمرها عليه، وأما مع الشك في حصول الوضع وعدمه فلا؛ لعدم الدليل على حجية الأصل؛ تعبدا في باب اللغات[1].

ثم أجاب بما محصله: إن الدائر مدار الظن هو إثبات شيء من اللغات، وأما النفي كما هو مفروض المقام -إذ الغرض نفي الاشتراك- فلا، بل يكفي الشك، ثم اعترض على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن قضية ابتناء اللغات على الظن توقفها عليه في الإثبات والنفي، غاية الأمر مع عدم حصول الظن التوقف وعدم الحكم، لا الحكم بالعدم كما هو المدعى.

ثانيهما: أنه لو سلم، فغاية الأمر كفاية الأصل المذكور في نفي الاشتراك، وأما إثبات اتحاد المعنى الموضوع له لينصرف اللفظ إليه عند انتفاء القرائن، ويحكم بكونه مراد المتكلم، فهو من الأمور الوجودية المتبينة في المقام على المظنه؛ اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصوداً للمتكلم من دون ظن بإرادته له[2].

ثم قال: فالتحقيق في الجواب أن يقال -ومحصل ما يقال- إن الأصل لا يعتمد عليه في اللغات مطلقاً إلّا من حيث إفادته الظن، والكلام في تقديم المجاز على

---

(١) انظر: هداية المسترشدين١: ٢٩٤ .

(٢) انظر: المصدر نفسه.

الاشتراك من حيث ملاحظة كُلّ منهما في نفسه مع قطع النظر عن الأمور الخارجية الطارية عليهما المرجحة لكُلّ منهما بحسب خصوصية المقامات، ومن المعلوم أن المجاز على تقدير كونه هو الموافق للأصل، كما هو المدعى، كان هو الظاهر، نعم إذا قام في جهة اشتراك مرجح آخر بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف إلى أن يحصل مرجح يوجب غلبة الظن بأحد الجانبين، وهو خارج عن محل الكلام[1].

هذا ملخص كلامه رحمه الله، وفيه ما لا يخفى؛ لما تقدم في التعرض لحجية قول اللغوي أشرنا إليه في مقدمة هذا المبحث: أن الظن لا اعتداد به في اللغات، لا في إثبات الأوضاع، ولا في استكشاف مراد المتكلم، وإنما توهم من ابتناء أمر اللغات على الظن فاسد، وذكرنا أن الأصل المعلوم الاعتبار لا يعتبر في العمل بمقتضاه كونه مفيداً للظن، بل اعتبار ذلك غير معقول لمنافاته لذات الأصل، على ما تقدم بيانه، من دون فرق في ذلك بين الأصول الجارية في غير اللغات، أو فيها في إثبات وضع ألفاظها،أو في تشخيص مراد لافظها، فإن الأصل في جميع هذه المقامات على نسق واحد يعمل على مقتضاه لبناء العقلاء عليه من دون نظر لحصول الظن وعدمه، بل في صورة وجود الظن بالخلاف إذا كان من الظنون الغير المعتبرة، على ما مر بيانه، فلا محصل لما أورده المحقق، ولا معنى لاضطرابه في الجواب عنه.

ويتضح ممّا سبق أيضاً أن التفرقة بين إثبات شيء أو نفي شيء، في كيفية جريان الأصل من السخايف، فإن الأصل كما يجري في الأمور العدمية كذا يجري في الوجودية على نسق واحد، فإن المناط هو عدم الاعتناء باحتمال المانع للاقتضاء المعلوم، فإن الوضع للمعنى المشكوك الحال كما هو مانع بالنسبة إلى عدم الاشتراك، فيؤخذ به ولا يعتنى باحتمال ذلك المانع، كذا هو مانع بالنسبة إلى وحدة الموضوع له التي هي أمر وجودي، فاستصحاب عدم الاشتراك؛ لأصالة عدم الوضع من قبيل الأول، واستصحاب وحدة الموضوع له من قبيل الثاني، فلا فرق بين نفي الاشتراك بأصالة عدم الوضع أو إثبات وحدة الموضوع له بها، بل مرجعها عند

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

التحقيق إلى شيء واحد لا تغاير بينهما إلّا في الألفاظ، فتوهم أن الأول لا يعتبر في جريان الأصل فيه إفادته الظن بخلاف الثاني ممّا لا محصل له، فإذا ثبت وحدة الموضوع له بهذا الأصل من دون نظر إلى الظن بها وعدمه، فبحكم أصالة الحقيقة التي مرجعها إلى الأخذ باقتضاء اللفظ لإرادة معناه الحقيقي، وعدم الاعتناء باحتمال الصارف والمانع عنه، وهو القرينة المعاندة أو قرينيته، الأمر الموجود يحكم بكونه مراد للمتكلم، وإن كان احتمال القرينة مظنوناً الموجب لظن إرادة المعنى المجازي، فضلاً عن لزوم الظن بإرادة المعنى الموضوع له، فإن اعتبار أصالة الحقيقة في إثبات المراد لا يدور مدار إفادتها الظن، بل يعمل عليها، وإن كان الظن الغير المعتبر على خلافها، فلا محصل لقوله؛ إذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصوداً للمتكلم من دون ظن بإرادته له.

وأما تحقيقه في الجواب فليس محصله إلّا أن الأصل لو خلي وطبعه أفاد الظن بمؤداه، وهو أضعف من جميع كلماته في هذا المقام، فاتضح أن التمسك في المقام بأصالة عدم الوضع لنفي الاشتراك وتقديم جانب المجاز؛ لوجود علاقته المصححة، كما هو المشهور، ممّا لا غائلة عليه.

واستدلوا لتقديم المجاز بوجوه أُخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها.

واستدلوا لتقديم الاشتراك بوجوه ضعيفة أغلبها غير قابلة للذكر:

منها: إن الاشتراك أغلب، فيكون راجحاً، والراجح هو المقدم، وذكروا في بيان الصغرى: أن اللفظ أما اسم، أو فعل، أو حرف، والأسماء أغلبها مشتركة كما يشهد[1] به ملاحظة كتب اللغة، والفعل ماض، ومضارع، وأمر، والأول والثاني مشتركان بين الإخبار والإنشاء، والإخبار من الثاني مشترك بين الحال والاستقبال، والثالث مشترك بين الوجوب والنُدب، والحروف كُلّها مشتركة كما يشهد[2] به ملاحظة كتب النحو، وفي بيان الكبرى: أن الإجماع منعقد على اعتبار

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تشهد).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تشهد).

الظن في اللغات، خصوصاً الظن الحاصل من الغلبة[١].

وفساد هذا الدليل -صغرى وكبرى- متضح ممّا سلف، فإنّا قد بيّنا عدم الاشتراك في اللغة، فضلاً عن كونه هو الغالب، وفساد كُلّ فقرة فقرة ممّا اشتمل عليها بيان الصغرى متضح في محالها، والوجه في أغلبها قد سبق الإشارة إليه فيما سلف، وأما كبراه فقد بيّنا آنفاً أنه لا اعتداد بالظن في اللغات، ودعوى الإجماع جزاف، سواء الظن الحاصل من الغلبة أو غيرها.

ومنها: أن للاشتراك فوايد وللمجاز مفاسد، فكان الأول أولى بالترجيح، فذكروا من فوائده الاطّراد، فإن الحقيقة تطّرد ولا تضطرب بخلاف المجاز، وأن المشترك يصح التجوز من معنييه، فيتسع الكلام بخلاف المجاز، وأن أحد معنيي المشترك يتعين بتعذر الآخر بخلاف المجاز، فإنه بتعذر الحقيقة لا يتعين، وأن الفهم مع الاشتراك يحصل بأدنى القرائن بخلاف المجاز، فإنه يتوقف على قرينة قوية تعادل أصالة الحقيقة، وأن المشترك يتوقف فيه عند عدم القرينة بخلاف المجاز، فإنه يحمل على الحقيقة حينئذٍ فيحصل الخطأ، وأن المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك، وإنْ احتاج إلى القرينة لأجل التعيين، إلى غير ذلك[٢].

وفيه، مع الغض عن المعارضة بتعداد فوايد للمجاز ومفاسد للاشتراك، أن أَمثال هذه الأمور لا تصلح دليلاً لشيء، وليست ألا كالأقيسة والاستحسانات في إثبات اللغات.

ومنها: وهو الذي اعتمد عليه السيّدان، ومتابعوهما، وهو أقوى أدلتهم: أن الاستعمال يدل على الوضع؛ لكونه معلولا له، والمعلول يدل على العلة[٣].

وقولك: إن الاستعمال أعم؛ لأنه قد يكون معلولاً للعلاقة، وهو الاستعمال في المعنى المجازي، والمعلول لا يدل على إحدى العلتين بخصوصها باطل؛ لأن

(١) انظر: مفاتيح الأصول: ٩٣ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٩٤.

الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي كلاهما معلولان للوضع، فالوضع له أثران؛ صحة الاستعمال في الموضوع له حقيقة، وصحته في مناسبه مجازاً، وقد تقدم فيما سبق أن المجاز توسع في الموضوع له على وجه التأويل، وأن الاتصاف بالحقيقة والمجاز باعتبار الاستعمال، ولذا لا يتصف اللفظ قبل الاستعمال بشيء منهما، فالاستعمال المجازي في الحقيقة توسع في الاستعمال الحقيقي بمعنى: أنه تأويل في الاستعمال الحقيقي، فالاستعمال حيث يقع مطلقاً مقتضاه في نفسه أن يكون حقيقياً إلّا أن يدل دليل على كونه تأويلياً، فقولهم: إن الاستعمال يدل على الحقيقة، [و][1] أن إطلاقه وعدم اقترانه بشيء يدل عليها، وهذا كما ترى يكون تشبثاً بالأصل، لا اعتماداً على دليل؛ لكونه عبارة عن الأخذ بمقتضى اطلاق الاستعمال ما لم يمنع عنه مانع معلوم.

وفيه:

أولاً: ما تقدم أن الاستعمال المجازي صحته أمر راجع إلى جهة معنوية بين المعنيين، وهي التناسب بينهما مناسبة توجب قيام أحدهما مقام الآخر بلحاظ الاتحاد تأويلاً، ومن المعلوم أن هذه جهة تنشأ من العلاقة، وليس لوضع لفظ لأحد المعنيين دخالة في قوام هذه الجهة، ولذا ذكرنا فيما سلف: إنها قد تتحقق فيما لا لفظ هناك أصلاً كإشارات الأخرس ونحوها، وإن لم يسم بالحقيقة والمجاز الاصطلاحيين، فالاستعمال في المعنى المجازي ليس إلّا معلولاً للعلاقة من دون ريب.

وثانياً: أن التأويل والتوسع ليس إلّا في جانب المعنى، واما نفس الاستعمال الذي هو عبارة عن ذكر اللفظ لإراءة معناه وجعل إيجاده مقام إحضاره، فليس فيه توسع وتأويل أصلاً، واتصاف اللفظ بالحقيقة والمجاز باعتبار الاستعمال على ما سبق محصله أن اللفظ من حيث الاستعمال قد يقع في موقعه -وهو الحقيقة- وقد يقع في غير موقعه بمناسبة موقعه المقرر له -وهو المجاز- وهذا لا ربط له

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأن المقام يقتضيه.

بأن الاستعمال في المعنى المجازي ليس استعمالاً حقيقة، كما لا يخفى؛ ضرورة أن الاستعمال في المعنى الحقيقي وفي المعنى المجازي كلاهما استعمال للفظ في المعنى حقيقة، وكون الأخير مبتنياً على التأويل لا يوجب عدم صدق الاستعمال عليه حقيقة.

ونظير ذلك ما سبق في السلب التأويلي، فإن كون السلب مبتنياً على التأويل لا يوجب عدم صدق السلب عليه حقيقة، والسلب والحمل المقابل له متحدان في ذلك، وقد مر أن الاستعمال مرجعه إلى الحمل الذاتي، وعلى كُلّ حال فليس في نفس الاستعمال تأويل أبداً، فلا مجال لتوهم أن الاستعمال حيث يقع مطلقاً مقتضاه أن يكون حقيقياً لا تأويلياً.

وثالثاً: لا اقتضاء لاستعمال اللفظ في حد نفسه لو لم يمنعه ما نع إلّا إرادة الموضوع له في مقام إرادة التفهيم، وهذه هي أصالة الحقيقة المعمولة لتشخيص المراد عند الجهل به، والعلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، وأما ثبوت الوضع لمورد الاستعمال وكونه هو الموضوع له، فليس من مقتضيات الاستعمال وإلا انقلبت العلة معلولاً، والمعلول علة؛ ضرورة كون الأمر بالعكس؛ فإن الاستعمال من مقتضيات ثبوت الوضع لمورده، فلو كان الاستعمال مفيداً لشيء كان دليلاً إنّياً على الوضع لا أصلاً من الأصول بأن يحرز في الاستعمال اقتضاء لشيء فيؤخذ به عند احتمال طرو مانع له، كما لا يخفى، فعند ذلك يتوجه عليه مقالة المشهور من أن الاستعمال أعم [و][1] ينشأ من الوضع ومن العلاقة والأثر عند احتمال حدوثه من أحدى العلتين لا يدل على علة بخصوصها.

ورابعاً: لو أُغمض عن ذلك كُلّه، وسُلم أن للاستعمال اقتضاء لثبوت الوضع لمورده، فلا ريب في أنه يصير حينئذٍ من الأصول المثبتة التي لا اعتداد بها، والوجه ظاهر ممّا بيناه في المقدمة الثالث.

(١) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأن المقام يقتضيه.

[في صور الدوران بين المجاز والنقل]

الدوران بين المجاز والنقل وله صور:

الأولى: أن يكون الشك في بلوغ المجاز حد النقل، فلا ريب حينئذٍ في الحكم بالمجازية؛ لأصالة عدم النقل.

الثانية: أن يكون[1] العلاقة المصححة للتجوز بينه وبين الحقيقة موجودة وشك في طرو النقل من هذه الحقيقة ارتجالاً، أو دار الأمر بين المجاز عن هذه الحقيقة، أو النقل إليه من حقيقة أُخرى، فحكمها أيضاً كسابقه، وهو الحكم بالمجاز لوجود سببه، ونفي احتمال النقل بأصالة عدمه.

الثالثة: أن يعلم صحة الاستعمال في غير الموضوع له الأصلي، ولم يعلم العلاقة بينهما فشك أنه من جهة علاقة للتجوز، أو من جهة نقل حادث، فمقتضى القاعدة في مثله التوقف لتعارض الأصلين من الجانبين، وتوهم تقديم المجاز لغلبته وندرة النقل، ولأن الحكم بالنقل يستلزم هجر المعنى الأصلي، والأصل عدمه ضعيف.

أما الغلبة فلما عرفت من بطلان الاستناد إلى أمثالها.

وأما أصالة عدم هجر المعنى الأصلي حيث يكون النقل مستلزماً له، وإن كانت صحيحة إلّا أنها لا تثبت استناد الاستعمال إلى علاقة؛ إذ هي حينئذٍ تصير من الأصول المثبتة الشنيعة.

الرابع: الدوران بين النقل والاشتراك، قيل بتقديم النقل اختاره العلّامة في التهذيب[2] -ونقل عن ولده فخر الدين- وذهب آخرون إلى تقديم الاشتراك، وهو المحكي عن العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول[3]، واختاره الفاضل

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

(٢) انظر: تهذيب الوصول إلى علم الاصول: ١٦.

(٣) لم يختر العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول تقديم الاشتراك، بل اختار العكس، فإنه قال في البحث السابع: «إذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه، كان الثاني أولى، لوجوه»، وعدّ‌ﺗﺘُّ

القمي[١] وصاحب الفصول[٢].

حجة الأول: أن الحقيقة في المشترك متعددة، فيختل الفهم بخلاف النقل.

ويردها: أنه استحسان لا سبيل إلى إثبات اللغات به.

وحجة الثاني: أن الاشتراك أغلب، فيكون أرجح، وأن النقل يوجب بطلان الحقيقة الأولى والأصل عدمه.

ويرد الأول: بعد الاغماض عن منع غلبته توجب الترجيح، كما منعها السيّد عميد الدين، أنه ظن لا اعتداد به في اللغات.

ويرد الثاني: أن أصالة عدم بطلان الحقيقة الأولى، وإن كانت صحيحة، إلّا أنها لا تثبت تعلق وضع مستقل بالمعنى المفروض على سبيل الاشتراك؛ لأنها حينئذٍ تصير من الأصول المثبتة التي لا اعتداد بها.

فالصواب حينئذٍ التوقف وعدم الحكم بشيء من النقل والاشتراك.

نعم، يمكن ترجيح الاشتراك بمعنى آخر، وهو أن يحكم ببقاء الحقيقة الأولى على حالها؛ لأصالة عدم بطلانها، ويحكم بحقيقة ما إجمالاً في المعنى الثاني؛ لأنه متيقن، فيحكم بترتب آثار الحقيقة المشتركة بين الاشتراك والنقل لا بترتب الآثار المختصة بكُلّ منها، وهذا معنى يقرب من تقديم الاشتراك، ولعل هذا مراد كُلّ من قال بتقديمه.

[في الدوران بين الإضمار والمجاز]

الخامس: الدوران بين الإضمار والمجاز، وظاهرهم الاتفاق على عدم رجحان أحدهما على الآخر، بناء منهم على أن الإضمار قسم من المجاز، وإن أفردوه، لما له

خمسة وجوه. أنظر: نهاية الوصول إلى علم الاصول١: ٢٨٠.

(١) قوانين الأصول:٣٢.

(٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٤٠.

من مزية اختصاص وامتياز، لكن قد مر فيها سلف عند التعرض لحال العلائق أن المجاز منحصر في الاستعارة، وأن البقية كالإضمار من أقسام الحقيقة مرجعها إلى التجوز في الإسناد لأجل الاختصار، فان الشاة في قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة»[١] لم تستعمل مجازاً في مقدار ماليتها، ولا أن هذه اللفظة مقدرة ومحذوفة من الرواية حقيقة، وإنما أقيمت مقام مقدار ماليتها في هذا الإسناد الذي تضمنته الرواية.

وحاصله: كون الإسناد إليها لا باعتبار نفسها، بل باعتبار مقدار ماليتها، وليس فيه مخالفة إلّا لظاهر إطلاق النسبة، حيث إن إطلاق النسبة إليها منصرف إلى كونها إليها باعتبار نفسها، ومن هذا القبيل ﴿اسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، واسأل العِير[٢]، وجرى النهر، وسال الوادي، ونحو ذلك ممّا تقدم، فكُلّ ما كان من هذا القبيل لنكتة الإيجاز في التعبير فهو المسمى بالإضمار، والمجاز في الحذف والتقدير، وقد مر تفصيل ذلك كُلّه وتبين أنه لا مخالفة فيه لشيء من وضع المسند، أو المسند إليه، أو الاسناد وإنما المخالفة في ظهور انصرافي لإطلاق النسبة، فعد ذلك كالتخصيص على ما يأتي من الأحوال الدائرةأمر اللفظ بينها لا يخلو عن مسامحة.

وكيف كان، فالدوران بينهما إما في صورة العلم بوجود علاقة التجوز، فلا ريب حينئذٍ في تقديم المجاز لوجود سببه، واحتمال الإضمار ينفي بالأصل، لأصالة عدم المانع من مقتضى إطلاق النسبة.

وإما في صورة عدم العلم بها، فيحتمل أن يكون[٣] هناك علاقة توجب التجوز في اللفظ أو لا علاقة، فيكون تأويلاً في الإسناد على الوجه الذي أُشير إليه، فهل

---

(١) هذا المعنى متكرر في أكثر من رواية، انظر وسائل الشيعة٩: ١٠٧، باب اشتراط بلوغ النصاب في وجوب الزكاة في الإبل.

(٢) مراده قدس سره قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، سورة يوسف آية ٨٢.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تكون).

الحكم حينئذٍ تقديم الإضمار، أو التوقف؟ الصواب: الأول، ويأتي بيانه في دوران الأمر بين التخصيص والمجاز.

وملخصه: أن أصالة بقاء النسبة على مقتضى إطلاقها تنخرم بأصالة عدم المجاز في جانب متعلق النسبة؛ لأن الإطلاق ينشأ من عدم ضم القيد، وهذا كالتقييد المانع عنه، والأصل في طرف المانع يحكم على الأصل في طرف الممنوع، ألا ترى أن أصالة الحقيقة في (يرمي) حاكمة على أصالة الحقيقة في (أسد)، وقد اشتهر أن استصحاب حال المخصص يحكم على أصالة عموم العلم، ويقدم عليها.

توضيح ذلك في المقام: أن النسبة بحسب الوضع أعم من أن تكون باعتبار نفس المتسبين أو ما يلابسهما، إلّا أنها حين التجرد عن العوارض الخارجية ظاهرة ظهوراً انصرافياً ناشئاً من الإطلاق في تعلقها بالمنتسبين باعتبار نفسهما لا باعتبار آخر؛ فإن قولنا: زيد قائم، ظاهر ظهوراً إطلاقياً في انتساب نفس القيام إلى نفس زيد، ولو ضممت إليه قولك: غلامه، وقلت: زيد قائم غلامه، كان حاجزاً عن ذلك الانصراف من دون أن يكون فيه مخالفة للوضع في نسبة القيام إلى زيد، ولا في طرفي هذه النسبة، فالقيد المذكور ليس إلّا مانعاً عما يقتضيه الإطلاق، والمانع عن مقتضى الإطلاق قد يكون قيداً مستقلاً، كالمثال المذكور، وقد يكون خصوصيته متعلق النسبة كـ ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، فإن إطلاق النسبة يقتضي إنتساب السؤال إلى نفس المتعلق، إلّا أن خصوصية القرية آبية عن ذلك؛ لعدم أهليتها له، فخصوصية القرية في هذا المثال بمنزلة القيد المذكور في ذلك المثال، ومن المعلوم أن مع القيد ينتفي موضوع الإطلاق، فالقرية كما إذا علم إرادة معناها الحقيقي توجب انتفاء الإطلاق القاضي بوقوع النسبة إلى نفس المتعلق، كذا إذا كان بمنزلة المعلوم بحكم أصالة الحقيقة، وأصالة عدم وجود علاقة المجاز.

والحاصل: أن خصوصية القرية قرينة على التأويل في الإسناد مانعة عن ظهوره الإطلاقي في الوقوع بنفس المتعلق، ولا عكس، فإذا دار الأمر بين التجوز في القرية وبقاء الإسناد على ظاهره من عدم التأويل، وبين الحقيقة في (القرية) والتأويل في

الإسناد، فأصالة عدم التجوز في لفظ «القرية» تكون حاكمة، بل واردة على أصالة الإطلاق في الإسناد.

فيما لو دار الأمر بين الإضمار والاشتراك

السادس: الدوران بين الإضمار والاشتراك، وحكمه تقديم الإضمار، ويعلم وجهه من السابق لحكومة أصالة عدم الاشتراك، بل ورودها على أصالة الإطلاق في الإسناد بالبيان الذي عرفت، ومن يزعم أو يتوهم احتمال تقديم الاشتراك عليه لكونه أغلب منه فقد احتمل أمراً عجيباً؛ لما سبق من منع وجود اشتراك في اللغة، ولو سلم، فكونه أغلب منه ممنوع، بل الأمر بالعكس، فإن الإضمار على ما عرفت من بياننا عبارة عن غير الاستعارة من ساير الأقسام التي زعموها مجازات مرسلة، فإن كُلّها[1] من قبيل المجاز في الحذف والإضمار، وكثرة المجاز المرسل في لغة العرب أوضح من أن يبين، وهي التي ادّعى ابن جني أن أكثر اللغة مجازات، وإلا فالاستعارة ليس لها كثرة مفرطة، وقد بيّنا فيما مر أن المجاز المرسل ليس مجازاً في الكلمة أصلاً، بل كلمة من قبيل المجاز في الإضمار والحذف، كما تقدم، ولو سلم، فإفادتها الظن ممنوعة؛ إذ مجرد كون شيء أغلب من آخر لا يلازم البلوغ إلى مرتبة تفيد الظن، ولو سلم، فحجية الظن ممنوعة، مضافاً إلى ما عرفت من حكومة أصالة عدم الاشتراك، فكيف يعقل تقدم الاشتراك؟!.

فيما لو دار الأمر بين الإضمار والنقل

السابع: الدوران بين الإضمار والنقل، وحكمه أيضاً كسابقيه من تقديم الإضمار واضح معلوم.

---

(١) كذا في الأصل، والعل مراده تَدَّسُّ: «فإنها كُلّها»

فيما لو دار الأمر بين المجاز والتخصيص

الثامن: الدوران بين المجاز والتخصيص، والمشهور تقديم التخصيص، وهو الصواب، ووجهه: أن العموم والخصوص يلحقان المفرد بلحاظ التركيب؛ لكونهما كيفيتين متقابلتين من كيفيات تعلق الحكم به، فإن العموم والاستغراق ليس[1] إلاّ استيعاب الحكم في القضية لأفراد موضوعها أو أجزائه، والتخصيص مقابله، وهو قصر الحكم لبعض الأفراد، أو الأجزاء، وقد مر فيما سلف أن العموم يستفاد من الإطلاق، والتخصيص من ذكر القيد، ولشرح ذلك وإن كان مقام آخر، وقد مر شطر من الكلام فيه في غير مورد، إلّا أنه لا بأس بالإشارة إليه إجمالاً للتذكار، فنقول: إن نسبة الأكل إلى الرغيف -مثلاً- أعم من أن تكون باعتبار بعضه أو كُلّه، وهذا مقتضى وضع النسبة من حيث هي مع قطع النظر عن جميع الملاحظات حتى ملاحظة التجرد عن انضمام القيود أيضاً، وكذا إسناد وجوب الإكرام إلى العلماء، أو كُلّ عالم الذي هو أصرح لفظ في العموم أعم من أن يكون باعتبار بعض الأفراد أو جميعها بحسب أصل وضع الإسناد في نفسه مع قطع النظر عن جميع الملاحظات، فكون الرغيف موضوعاً للأكل، وكُلّ عالم موضوعاً لوجوب الإكرام، عند قطع النظر عن كُلّ ملاحظة، أعم من أن يكون انتساب المحمول إليه على وجه استغراق الموضوع واستيعابه أجزاءه أو أفراداً وعدمه، فإن من رأى وجه امرأة فقد رآها، ومن ضرب رأس زيد فقد ضربه، ومن اشترى سهماً من الدار فقد اشترى الدار، وكُلّ ذلك حقيقة بلا ارتياب.

واستيعاب المحمول لتمامه وعدمه، نحوان وخصوصيتان في انتسابه إليه، والنسبة اللفظية لم توضع إلّا لمجرد الانتساب والارتباط، والخصوصيتان خارجتان عن وضعها، وقد أومأنا فيما سلف إلى أن معنى العلماء ليس إلّا معنى عالم، والأدوات مبينات لوجه استعماله ومعينات لخصوصيات انتساب الحكم إليه، فإن لانتساب الحكم إلى طبيعة العالم خصوصيات.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى أن يعبر تَدَّسَّ بـ «ليسا».

منها: كونه بلحاظ تعينها بالإشارة، واللام آلة إحداث هذا المعنى في مدخولها تدل على أنه في محل الإشارة، وأنه استعمل في هذا الكلام على هذا الوجه.

ومنها: كونه بلحاظ وجودها في ضمن أكثر من فردين، وأدات الجمع آلة هذا المعنى في مدخولها تدل على أنه في هذا المحل، وأن استعماله في الكلام واقع على هذا الوجه، ولما لم يكن لمرتبة من مراتب الجمع تعين انصراف الإشارة إلى آخرها، ولذا لو كان هناك عهد انصرفت إليه.

فالموضوع ليس إلّا نفس الطبيعة، وهي ما دلّ عليه لفظ ﴿عالم﴾، و﴿اللام﴾ كالعلم المنصوب بجنبه لتكون علامة على أنها في محل الإشارة، وأداة الجمع أيضاً كالعلم المنصوب بجنبه ليدل على أنها مأخوذة على وجه الجمع في تعلق الحكم عليها، واعتبار تمام الأفراد نشأ من خصوصية الأمرين، وفي مثال كُلّ عالم نشأ من وضع لفظ ﴿كُلّ﴾، ومع ذلك نسبة المحمول إلى هذا الجمع أي إلى الطبيعة بهذا اللحاظ أعم من استيعابها له وعدمه؛ فإن جعل كُلّ رجل موضوعاً لمحمول وإسناد هذا المحمول إليه، قد يكون باعتبار لحاظه في نفسه، وقد يكون باعتبار لحاظ بعضه، وإنما جيء به جمعاً توطئة لتعليق الحكم عليه على الوجه الثاني، كما في مثال الرغيف، الذي هو عبارة عن تمام أجزائه، فإنه قد يؤخذ موضوعاً للحكم باعتبار لحاظ نفسه، وقد يؤخذ موضوعاً له باعتبار لحاظ بعضه، فيذكر توطئة لإسناد الحكم إلى بعضه، وكُلّ من نحوي الإسناد، وإن لم يكن خارجاً عن وضع الإسناد على ما تقدم لكونه موضوعاً لارتباط ما وهو متحقق في الصورتين، إلّا أنه عند الإطلاق والتجرد عن القيد والمخصص منصرف إلى الأول، والقيد والمخصص حاجزان عن هذا الانصراف، وقاصران للحكم على محل القيد، فجعل الرغيف، أو كُلّ رجل موضوعاً لحكم على وجه الإطلاق، والتجريد عن القيود والمخصصات بقيد الاستغراق، وعموم الحكم لجميع أجزاء الموضوع وأفراده من جهة انصراف الإطلاق، والتجريد إلى ذلك، فالعموم مقتضى إطلاق الوضع المقابل للحمل لا مقتضى وضع اللفظ لمعناه.

وقد مر أن وضع لفظ ليدل على تعلق الحكم على جميع أجزاء معناه، أو أفراده، أو على بعضها من المحالات، فلا يستفاد العموم إلّا من الإطلاق في مرحلة الموضوعية للحكم، ولا الخصوص، إلّا من التقييد في تلك المرحلة، ومن المعلوم أن مع ذكر القيد يبطل الإطلاق، ويزول فلا يبقى اقتضاء ولا مقتضي، فإذا دار الأمر بين حمل القيد على معناه المجازي، وبقاء إطلاق المقيد على حاله، وهو العموم، وبين[1] حمله على معناه الحقيقي فيبطل الإطلاق، وهو الخصوص، فلا ريب أن أصالة الحقيقة في جانب القيد مقدمة على أصالة الإطلاق التي هي أصالة العموم، وأصالة عدم التخصيص؛ لما بيناه أن هذين الأصلين عبارة عن الأخذ بمقتضى الإطلاق والتجريد في مرحلة الموضوعية، وذلك يتم حيث يكون الإطلاق الذي هو المقتضى محرزاً حتى يؤخذ بمقتضاه، وقد عرفت أن القيد -على تقدير وجوده- مزيل لأصل المقتضي، علماً إن كان وجود القيد معلوماً، وإذا كان بمنزلة المعلوم بحكم أصالة الحقيقة كان زوال ذلك المقتضى أيضاً بحكم المعلوم، وهذا معنى تقديم التخصيص على المجاز، وسِرُّ تقدمه ما عرفت لا ما توهموه من كثرة التخصيص وقلة المجاز، فإنه اعتماد على الظن، وقد عرفت بطلانه في اللغات.

[فيما لو دار الأمر بين التخصيص والاشتراك]

التاسع: الدوران بين التخصيص والاشتراك، وحكمه معلوم من سابقه، فإن أصالة عدم الاشتراك حاكمة على أصالة عدم التخصيص، كحكومة أصالة الحقيقة عليها في الصورة السابقة.

[فيما لو دار الأمر بين التخصيص والنقل]

العاشر: الدوران بين التخصيص والنقل، وحكمه كالسابق، واضح معلوم.

---

(١) كذا في الأصل، وهو ليس بصحيح؛ لأن (بين) لا تُكرر إلاّ بين الاسم والضمير.

[فيما لو دار الأمر بين التخصيص والإضمار]

الحادي عشر: الدوران بين التخصيص والإضمار، قالوا: يُقدّم الأول؛ لأنه مقدم على المجاز، والمجاز عندهم مساوٍ للإضمار، والمقدم على الشيء يقدم على مساويه[1].

وفيه: ما عرفت من امتناع تساوي الإضمار مع المجاز، بل مقتضى ما تقدم منا مساواته مع التخصيص، فالصواب التوقف؛ لرجوع التعارض في مثله إلى تعارض أصالتي الإطلاق من جهتين، وليس لإحداهما حكومة على الأُخرى، ويعلم بيانه ممّا ذكرناه في شرح حقيقة التخصيص، والإضمار، وليس شيوع التخصيص وكثرته نافعاً؛ لأنه رجوع إلى الظن، ولا اعتداد به في اللغات.

هذه صور اشتباه حال اللفظ بالنسبة إلى المعنى، ولهم في أحكامها وتقديم بعضها على بعض كلمات واستدلالات ضعيفة أو سخيفة، أعرضنا عنها؛ لعدم الفائدة في التعرض لها، مع وضوح حالها ممّا حققناه.

---

(١) انظر: قوانين الأصول:٣٥، وهداية المسترشدين١: ٣١٥، والفصول الغروية في الأصول الفقهية:٤٠.

فصل

الأصول المقررة لاستكشاف المراد

إذا تميز حال اللفظ من الحقيقة أو المجاز، فإن علم إرادة المتكلم شيئاً منهما فهو المتبع، وإلا فالتعويل على الأصول المقررة لاستكشاف المراد، كأصالة الحقيقة، أو العموم، أو الإطلاق، وقد تبين لك: معنى هذه الأصول، وشرح ماهياتها، ووجه حجيتها، وما يترتب عليها من الآثار والأحكام، بما لا مزيد عليه، فلا نطيل المقام بإعادة الكلام فيها.

وليعلم أن الشك في المراد لا يتحقق إلّا من جهة طريان احتمال أحد الأمور المخالفة للأصل، وهي: المجاز، والاشتراك، والنقل، والتخصيص، والإضمار، وهذه خمسة، وجعلها بعضهم سبعة بزيادة: التقييد، والنسخ، وقد أدرجناهما في التخصيص؛ لاشتراكهما معه في الحقيقة، أو في الجهة التي بها تخالف الأصل؛ لأن مرجع الكُلّ إلى مخالفة أصالة الإطلاق، وقد اشتهر أن النسخ تخصيص في الأزمان، وأن لم يخل عن مسامحة -كما يأتي في محله- وقد مر أن العموم والإطلاق ينشأان من إطلاق اللفظ وتجريده من المخصص والمقيد، فالثلاثة متساوية في كونها أموراً مخالفة لأصالة الإطلاق والإضمار أيضاً، وإن كان من قبيلها في هذه الجهة، كما سبق بيانه، إلّا أنك عرفت السر في أفرادها بالذكر، فلا وجه للإضافة على الخمسة إلّا التطويل.

وعلى هذا التقدير فالصور الثنائية للشك لا تزيد على خمسة عشر[1]، خمسة[2] منها وهي دوران الأمر بحسب المراد بين حقيقة معلومة، وواحد من هذه الخمسة، فلا ريب في أصالة إرادة تلك الحقيقة المعلومة، والاعتماد عليها حتى يعلم خلافها بتحقق شيء من هذه الخمسة، والعشرة الباقية، وهي دوران أمر المراد بين نفس هذه الأمور الخمسة المخالفة للأصل هي[3] صور تعارض الأحوال المعروفة، وأمثلتها شايعة مذكورة في كتب القوم، وأحكامها قد اتضحت ممّا فصلناه في الفصل السابق؛ لأنه كان كالمقدمة لهذا الفصل اللاحق؛ لأن غرض الأصولي لا يتعلق بالبحث عن أحوال اللفظ من حيث هو إلّا ليكون مقدمة لاستكشاف حال مراد الشارع، والخلط قد وقع بين المرحلتين في كلمات القوم، وقد ميزناهما لتكون على بصيرة، ولا بأس بالتنبيه بأحكام هذه الصور إجمالاً؛ ليزداد[4] بصيرتك، فنقول:

أحدها: دوران الأمر بين المجاز والاشتراك، وذلك كأن يعلم أن للفظ حقيقة غير مراده قطعاً، وكان هناك معنى آخر بينه وبينها علاقة مصححة للتجوز، وكان معنى ثالث يحتمل أن يكون اللفظ مشتركاً بينه وبين تلك الحقيقة، فاشتبه أمر المراد بين هذين الأخيرين؛ للعلم بعدم إرادة تلك الحقيقة، فالحكم تقديم المجاز، لا لغلبته ورجحانه، كما توهم؛ لأنه ظن لا يعتد به، لا في إثبات الوضع أو المجاز، ولا في إثبات المراد، كما تقدم، بل لما تقدم من نفي احتمال الاشتراك بأصالة العدم، ووجود مصحح المجاز والصارف عن المعنى الحقيقي، فيتعين المجاز للإرادة، وبهذا البيان يظهر ضعف ما صدر عن القوم في هذا المقام من الكلمات المضطربة.

ثانيها: الدوران بين المجاز والنقل، وفرضه وحكمه كسابقه.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «خمس عشرة».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «خمس».

(٣) كذا في الأصل، والعبارة غير مستقيمة كما ترى، ولعل مراده تَتَّئُ «في»، و«هي» سهو من الناسخ، أو لعله توجد «و» بعد «هي» لكن غفل عنها ناسخها.

(٤) كذا في الأصل، والصحيح «لتزداد».

ثالثها: الدوران بين المجاز والتخصيص، وقد تقدم ممّا يتضح به تقديم إرادة التخصيص.

رابعها: الدوران بين المجاز والإضمار، وقد سبق ما يعلم به تقديم الإضمار، ويتضح ضعف ما صدر عنهم فيه، وفي سابقه نفياً وإثباتاً.

خامسها: الدوران بين الاشتراك والنقل، كما يفرض للفظ حقيقة غير مرادة قطعاً، وفُرِضَ معنى آخر يحتمل وضعه له على وجه الاشتراك، وفُرِضَ [معنى][1] ثالث يحتمل نقله إليه عن تلك الحقيقة بحيث علم إجمالاً حدوث أحد الوضعين، أما لاشتراك بين تلك الحقيقة وبين الثاني، وأما النقل عنها إلى الثالث، فحيث وقع هذا اللفظ في كلام، وعلم عدم إرادة الحقيقة الأولى اشتبه المراد بين الأخرين، لدوران أمر اللفظ بين الاشتراك والنقل، والحكم هنا: وجوب التوقف؛ لتعارض الأصل من الطرفين، وأصالة بقاء الحقيقة الأولى وعدم هجرها، وإن كانت صحيحة بالنسبة إلى ترتيب أحكامه الحقيقة عليها، لكنها لا تثبت إرادة المعنى الذي احتمل الاشتراك في حقه؛ لأنها حينئذٍ تصير من الأصول المثبتة، وقد عرفت أنها لا اعتداد بها في مقام[2].

سادسها: الدوران بين الاشتراك والتخصيص، ويعلم وجه تقديم التخصيص ممّا سبق.

سابعها: الدوران بين الاشتراك والإضمار، وحكمه تقديم الإضمار، ووجهه كسابقه معلوم ممّا مر.

ثامنها: الدوران بين النقل والتخصيص، وحكمه تقديم التخصيص.

تاسعها: الدوران بين النقل والإضمار، وحكمه تقديم الإضمار، والوجه في ذلك كُلّه معلوم ممّا سبق.

---

(١) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأن المقام يقتضيه.

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّئُ: «المقام».

عاشرها: الدوران بين التخصيص والإضمار، ومقتضى القاعدة في حكمه التوقف، وإن كان المشهور خلافه، وقد سبق تفصيله، ويعلم منه الوجه في المقام.

فصل

في تقسيم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية

الحقيقة تنقسم باعتبارات مختلفة إلى أقسام شتى، ولما كان غرض أهل الأصول يتعلق بكلمات الشارع انحصرّ [١] القسمة عندهم في اللغوية، والعرفية، والشرعية.

فالأولى: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له بحسب أصل اللغة التي سبق الاختلاف في أن وضعها ذاتي، أو جعلي، وعلى تقدير الجعل في أن واضعها هو الله تعالى، أوالبشر بإلهام منه تعالى، أو غيره. وقد سبق أن الأعلام الشخصية والاصطلاحات المستحدثة خارجة عنها.

والثانية: لها إطلاقان:

أحدهما أعم من الأولى، وهي الكلمة المستعملة فيما هي حقيقة فيه في العرف، سواء كان وضعها بحسب أصل اللغة أو طارياً، ومنه قولهم: الأصل اتحاد الحقيقة العرفية، واللغوية حتى يثبت التعدد.

ثانيهما مقابل الأولى؛ وهي ما حدث الوضع فيها من أهل اللسان، وهذه هي محط نظر القسمة، والفرق بين اللغوية والعرفية بهذا المعنى، أن الأولى ما بها قوام أصل اللسان، وهي منشأ انتزاع هذا العنوان، ولا يكون أهل اللسان أهل هذا

(١) كذا في الأصل، والصحيح (انحصرت).

اللسان إلّا باعتبارها، فلها تقدم رتبي على ذلك.

والثانية: ما لا يكون كذلك، بل تحدث من أهل اللسان بعد اتصافهم بذلك، وإن شئت فقل: إن اللغوية ما يكون وضعها بحيث يصدر عنه أهل اللسان، والعرفية ما يصدر وضعها عن أهل اللسان، وبهذا البيان اتضح أنه لا يعتبر في الحقيقة العرفية سبق حقيقة لغوية، ولا يشترط بقاؤُها أو هجرها.

ثم إن العلة الغائية، والداعي للوضع، مسيس الحاجة إليه، وسهولة الأمر، من دون فرق في ذلك بين الوضع التعييني أو التعيُني، فإن مسيس الحاجة قد يدعو إلى مباشرة الوضع، وقد يدعو إلى كثرة الاستعمال الموجبة للوضع، وقد بيّنا فيما سبق عند تقريب كون وضع اللغات ذاتياً لمناسبات ذاتية أن الأسهل مؤنة يتعين بنفسه لأجل سهولته، فسهولة الأمر عند مسيس الحاجة هي الداعي والعلة الغائية للأوضاع طراً تعيينية كانت أو تعيّنُية.

وهذا الأمر الباعث للوضع قد يتحقق بالنسبة إلى نفس اللسان، وأصل اللغة، كما في اللغات الأصلية، فإن أوضاعها لمسيس حاجة أصل اللسان إليها؛ لما عرفت أن قوامه بها، وهذا الارتباط هو المصحح للنسبة والإضافة حيث تقول: حقيقة لغوية، وقد يتحقق بالنسبة إلى أهل اللسان بعد استقرار لسانهم، وتقومه بأوضاعه الأصلية اللغوية، وهي المسماة بالحقيقة العرفية بالمعنى الثاني، ومصحح النسبة والإضافة إلى العرف كون باعث الوضع مسيس حاجة أهل العرف إليه، وهذا إن استوت فيه نسبة الجميع، بأن لا يكون في مسيس الحاجة إليه لخصوصية لبعض دون بعض، فعرفية عامة، وإلا فعرفية خاصة، والخصوصية في مسيس الحاجة.

وقد يتحقق لطائفة وجماعة، كأهل بلد، أو قبيلة، فتنسب إليهم، وقد يتحقق لجهة مخصوصة، كفن الفقه، أو النحو مثلاً، أو صناعة وحرفة مخصوصة، ومن هذا القبيل جهة الشرع، فحاجة جهة الفن، أو الحرفة، أو الشرع، إذا مست إلى الوضع نسب الوضع والحقيقة المتحققة به إلى هذه الجهة، فيقال: وضع شرعي، أو حقيقة شرعية، ويكون لكُلّ من دخل فيها وتلبس بها اختصاص بذلك الوضع؛

لاختصاص عنوانهم به، وقد يتحقق لشخص خاص كما إذا وضع ‹زيد› اسماً لابنه أو فرسه؛ فإن الحاجة الماسة إلى الوضع فيه شخصية لا تتعدى إلى الغير.

والحاصل: أن الحاجة الباعثة على الوضع قد تكون نوعية، وقد تكون صنفيه، وقد تكون شخصية، وهذا هو المناط في العموم والخصوص، لا عموم الاطلاع على الوضع وخصوصه؛ لبطلانه بلزوم أن يكون اصطلاح طايفة، بل الأعلام الشخصية إذا اطّلع عليها ساير الطوايف أو ساير الأشخاص داخلة في العرفية العامة، وفساده ضروري، ولا عموم السبب الموجد أو خصوصه، لاستحالة أن يباشر تمام أهل اللسان، أو تمام طائفة خاصة، وضع لفظ لمعنى أو يستند وضع إليهم بأجمعهم.

ولعل لأجل هذا التوهم اضطر شرذمة من العامة، وجمع من إخباريه الخاصة إلى إنكار العرفية العامة رأساً، لكن الفساد في أصل التوهم كما عرفت، فاطّلاع الكُلّ على الوضع، أو البعض، كصدوره من واحد، أو متعدد، أو من الجميع، أجنبي عن ذلك، فليس التوصيف بالعموم والخصوص إلّا باعتبار ما ذكرنا من عموم الانتساب من حيث الحاجة أو خصوصه.

كما إن الانتساب من حيث الحاجة هو المناط في إضافة الحقيقة إلى اللغة، أو العرف، أو الشرع، وإلا فبعدما صار اللفظ حقيقة في معنى يستوي نسبة الجميع إليها من حيث كونه حقيقة فيه، فمناط الإضافة والنسبة إلى هذه الثلاثة، وأمثالها ليس باعتبار كون اتصاف اللفظ بعنوان الحقيقة مختصاً ببعض دون بعض، أو بجهة دون جهة، ولا باعتبار كون المنسوب إليه هو الموجد لها.

أما الأول؛ فلما تقدم أن الوضع صفة في اللفظ من حيث هو بالنسبة إلى معناه، وليس اتصاف اللفظ بها أمر يقبل النسبة إلى بعض أو كُلّ، أو إلى جهة دون جهة، فليس مثل كون اللفظ حقيقة في معنى بالنسبة إلى بعض دون بعض، لا كمثل كونه حقيقة فيه بالنسبة إلى مكان دون مكان.

وأما الثاني؛ فلأن من البديهي إن كون اللغة موجدة للموضع بيّن الفساد، وكذا

العرف، والشرع، ضرورة أن الشرع لا يصلح لأنْ يحدث وضعاً، وكذا نظرائه.

فاتضح ممّا ذكرنا أن الحقيقة الشرعية قسم من العرفية الخاصة، أفردوها بالذكر لمزيد الاعتناء بها، واتضح أن معناها هي الحقيقة التي كان الوضع فيها لمسيس حاجة جهة الشرع إليه -سواء كان تعينياً، أو تعيّنُاً- حصل بمباشرة الشارع له بنفسه، أو حدث من استعمالات نفس الشارع، أو من استعمالات مزاولي الشرع، أو من مجموع الأمرين في عهد الشارع، أو في الأعصار المتأخرة، أو في مجموع الأمرين فتأمل[1].

وقد حُكي عن نص جماعة أن الحقيقة الشرعية أعم من المتشرعية، مع أنه عند التأمل لا معنى للحقيقة المتشرعية، وليس هو إلّا نظير قولك: الحقيقة المتفقهية مثلاً، وإنما هو لفظ أحدثه الأواخر لجهة دعتهم إليه، وسنشير إليه إجمالاً، كما أنه قد اتضح أيضاً ممّا ذكرنا أن معرفة الحقيقة الشرعية لا تتوقف على معرفة ماهية الشرع، ولا تحتاج إلى معرفة حقيقة الشارع، ألا ترى أن معرفة الحقيقة الفقهية مثلاً لا تتوقف على معرفة ماهية الفقه، والفقيه، ولا معرفة المصطلحات النحوية، أو معرفة اصطلاح قوم على معرفة ماهية النحو، أو النحوي أو ماهية ذلك القوم، أو معرفة أشخاصهم، فما وقع لصاحب الحاشية[2] وأطال فيه، فمع فساده في نفسه، ووجود مواقع للنظر فيه، كلفة زايدة لا حاجة إليه.

ويعلم مواقع النظر فيه بالإشارة إلى معنى الشرع والشارع إجمالاً، فنقول: الشرع هو الدين، وذلك إن مجموع الأصول والفروع ينتزع منها جهة وحدانية تسمى تارة بالدين، وأخرى بالشرع، وثالثة بالطريقة، وأمثال ذلك بملاحظات شتى، فبلحاظ أن بها يتحقق التذلل للمعبود -عز اسمه تعالى- يطلق عليها

---

(١) وجه التأمل: أن اعتبار المجموع هنا لا محل له؛ إذ البلوغ مرتبة الحقيقة إنيّ لا يعقل اعتبار اجتماع الآيات فيه إلّا من حيث مقدمته التي هي تكاثر الاستعمال مثلاً ... منه قدّس سرّه.

كذا وردة الحاشية في الأصل وهي -كما ترى- مرتبكة غير واضحة المعنى.

(٢) انظر: هداية المسترشدين ١: ٤٠٤.

الدين، من قولك: دان له، إذا ذل، وبلحاظ أنها بها يسلك إلى الله تعالى، وإنها سبيل النجاة تسمى بالطريقة، والمذهب، وبلحاظ أن بها يتحقق ورد الخلق لمناهل رحمة الله ورضوانه تسمى بالشرعة، والشرع، والشريعة من قولك: شرع في الأمر، إذا ورد فيه ودخل، ويطلق الشارع على الطريق العام لتساوي نسبته إلى الخلق في جهة الورود، والدخول من قولك: الناس في هذا الأمر شرع (بالتحريك والتسكين)، أي سواء، والشريعة: مشرعة الماء، وهي الموضع المعد لورود الشاربة، هذا معنى الشرع.

وأما الشارع فهيئته موضوعة لمجرد التلبس بالمبدأ، والتلبس بالشرع قد يكون على وجه الجعل والاختراع، فالشارع بهذا المعنى من أسماء الله تعالى، ومختص به ولا يطلق على غيره، وقد يكون التلبس به من جهة كونه منصوباً لتبليغه والدعوة إليه، كالرسول ولمن له منصب الرسالة، والقاضي لمن له منصب القضاء، فالشارع بهذا المعنى من له هذه النسبة إلى الشرع، وانتساب شرع كُلّ نبي إليه من الواضحات، تقول شريعة محمدﷺ، أو شريعة موسى(عليه السلام)، وعيسى(عليه السلام)، فالشارع بهذا المعنى هو صاحب الشرع والدين، وهذا مختص بهﷺ ولا يطلق على غيره، فلا حاجة في تصحيح إطلاق الشارع عليهﷺ إلى تكُلّف التشبث بأخبار التفويض ونحوه، كما لا وقع لما يقال من أن الشارع إن فسر بجاعل الشرع اختص به تعالى، ولم يعهد منه تعالى وضع، وإن فسر بمبين الشرع صدق عليهﷺ، وشمل الأئمة(عليهم السلام)، وساير العلماء.

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعلم ضعف أمثال هذه الكلمات، ونعرف ساير مواقع النظر في كلام صاحب الحاشية رحمه الله بعد المراجعة إليه. وكيف كان فقد اتضح ممّا ذكرنا تعريف الحقيقة الشرعية، كوضوح تعريف أختيها، وعرفها صاحب الفصول رحمه الله تعالى: «بأنها الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بالوضع[1]

---

(١) في المصدر: (بوضع شرعي).

الشرعي»[1].

وفيه: أنه إنْ أراد من إضافة المعنى والوضع إلى الشرع كونهما حادثين منه، فيردّه أن الشرع لا يصلح لأنْ يحدث معنى، أو وضعاً، وإنْ أراد كونهما حادثين من الشارع وورد النقض بمثل إبراهيم وفاطمة‰، وفيه الحيثية ممّا لا يكاد ينطبق على معنى محصل سيما في جانب الأخير، فإن صدور الوضع من الشارع من حيث إنه شارع لا من الحيثيات الأخر ممّا لا محصل له، فإن الحيثية تنفع إذا كانت عنواناً مقيداً لمورد النقض، واتصاف الشارع بعنوان الشارعية لا تنفع لحال الوضع الذي ورد عليه النقض ما لم يتحيث الوضع بتلك الحيثية، وهو غير قابل لها، كما لا يخفى، مع إن إضافة الأمرين إليه تقضي بعدم كفاية الأخير، أعني ما لو وضع الشارع من جهة الشرع اسماً لمعنى من المعاني الغير الشرعية، والظاهر أنه لا يلتزم به أحد، فليس مثل هذا التعريف إلّا مثل أن يقال: الحقيقة الفقهية هي الكلمة المستعملة في معناها الفقهي بوضع فقهي، فالتقييد في جانب المعنى زايد مخل؛ إذ التقسيم باعتبار اختلاف حال الوضع وخصوصياته لا باعتبار اختلاف حال المعاني وخصوصياتها، فكما لا معنى لقولك: الحقيقة اللغوية هي الكلمة المستعملة في معناها اللغوي بوضع لغوي، والعرفية: هي الكلمة المستعملة في معناها العرفي بوضع عرفي، كذلك لا معنى للتعريف المذكور.

وبما ذكرنا ينكشف لك حال التعاريف الأُخر، والكلمات الصادرة في إصلاحها المذكورة في كتب القوم، فإن كُلّها ضايعة إلّا أن تأول بما ذكرناه، وأنى بذلك التأويل في أغلبها، هذا ما يتعلق بشرح الحقايق.

أما وجودها فقد اتفقوا على وجود القسمين الأولين، واختلفوا في وجود الأخير على أقوال شتى مضطربة، كاضطرابهم في محل النزاع من حيث الوضع، والألفاظ الموضوعة، والمعاني الموضوع لها، أما من حيث الوضع فصرح غير واحد، بأن متعلق النفي والإثبات هو الوضع التعييني من الشارع، وهو مساق أكثر أدلة

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية:٤٢.

المقام، وأغلب الكلمات الواردة في تحرير محل النزاع.

قال في المعالم: «لابُد من تحرير محل النزاع، فنقول: لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع، المستعملة في خلاف معانيها اللغوية، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال الصلاة في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللغة للدعاء... إلى أن قال: وإنما النزاع في أن صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع وتعيينه إياها بإزاء تلك المعاني، بحيث تدل عليها بغير قرينة؛ لتكون حقايق شرعية فيها، أو بواسطة غلبة هذه الألفاظ في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، وإنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن، فتكون حقايق عرفية خاصة، لا شرعية»[1] انتهى.

وهوﭬ كما ترى صرح بأن النزاع في وضع الشارع وتعيينهﷺ، وصريح جماعة آخرين أن الوضع التعيني الحادث من كثرة استعمالات نفس الشارع أيضاً داخل في محل النزاع، وتحير بعضهم في الوضع الحادث من مجموع استعمالات الشارع ومتابعيه، وبعضهم في الحادث من غلبة استعمالات أهل زمانهﷺ، وإن لم يكن لانضمام استعمالهﷺ دخالة، وكذلك الحال في الحادث في أعصار الأئمةﯡ، مع أن ثمرة النزاع تجري في أغلب هذه الصور.

ومنه يعلم أن تخصيص النزاع بمجرد الوضع التعييني من النبيﷺ من حيث هو مما لا ثمرة فيه، بل يكاد يلحق بالمهملات؛ لأن مرجعه إلى أن المنكر إنما ينكر مباشرة النبيﷺ للوضع التعييني، ولا ينكر وجود الحقيقة في لسانهﷺ،ومن الواضح أن النزاع على هذا التقدير لا يرجع إلى محصل، ولا يفيد فائدة أصلاً، وإنما النزاع المثمر هو وجود الحقيقة في لسانه، بل في لسان الأئمة أيضاً وعدمه؛ إذ به يختلف حال الاستنباط من حيث استكشاف مراد المعصوم، ويتعلق به حينئذٍ غرض أهل الأصول، بل الاضطراب عند التأمل موجود في كلام صاحب المعالمﭬ، ومن حذا حذوه؛ لأنهﭬ جعل طرفي النزاع وضع الشارع تعييناً،

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٥.

والمجاز في لسانه، ولازمه أن مقالة المثبتين هو الأول، ومقالة المنكرين هو الثاني، ومن المعلوم أن لا تقابل بينهما؛ ضرورة أن إنكار الوضع التعييني أعم من الالتزام بمجازية استعمالاته، كما إن إنكار المجازية أعم من الالتزام بالوضع التعييني، فبملاحظة ما بيّنا من شناعة النزاع المفروض وترتيبه الثمرة على النزاع الذي حرره يحصل اليقين بأن مراده‌ تدَّسُّ من وضع الشارع وتعيينه هو التمثيل لكون استعمالاته على وجه الحقيقة، فغرضه رحمه الله أن النزاع في أن استعمالات الشارع كانت على وجه المجاز عن المعاني اللغوية، كما يدعيه المنكرون، أو على وجه الحقيقة بوضع جديد، سواء حدث من مباشرته، أو من غلبة استعمالاته، أو من استعمالات أهل زمانه، أو غير ذلك، وقد صرح بذلك أخيراً عند بيان اختياره مذهب النافين حيث يقول: «والتحقيق أن يقال: لا ريب في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغوية، وكونها[1] حقايق فيها لغةً، ولم يعلم من حال الشارع إلاّ أنه استعملها في المعاني المذكورة. وأما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل، أو أنه غلب في زمانه واشتهر حتى أفاد بغير قرينة، فليس بمعلوم... إلى آخره»[2].

فقد جعل رحمه الله مذهب المثبتين أعم من النقل -وهو التعيني- والغاية، وهو التعييني الحادث من استعمالات أهل زمانه، وهو صريح في ما ذكرناه، فمن اغتر بما يتراءى بدواً من ظاهر كلامه عند تحريره محل النزاع، فقد وقع في خبط عظيم، ولا حاجة لنا إلى ذكر من حصل له هذا الاغترار، ونقل كلماته وبيان مواقع النظر فيها، فإنه تطويل لا جدوى فيه.

فالصواب أن النزاع ليس إلّا في حال استعمالات الشارع من حيث إنها كانت على وجه الحقيقة بوضع جديد أولاً من دون خصوصية للوضع، والمراد من استعمالات الشارع أعم من الاستعمال الواقع في الكتاب، أو السُّنّة النبوية أو الوصوية، واستعمال لفظ الشارع في هذا المعنى من باب التغليب، والمراد به العنوان

(١) في المصدر: «وكونها حينئذٍ».

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٨.

العام الشامل لله تعالى، وللرسول، وخلفائه الذين هم أئمة الشرع، وهذا الإطلاق العام التغليبي إطلاق شايع في ألسِنة أهل الأصول والفقه غير مناف لما سبق في معنى الشارع، كما لا يخفى.

وتحقيق هذا المرام: أن معنى الحقيقة الشرعية ما شرحناه لك، وهو أعم ممّا حدث بمباشرة صاحب الشرع، أو من غلبة استعمالاته، أو استعمالات متابعيه، أو من المجموع في عصره، أو عصر خلفائه، أو في الأعصار المتأخرة عنهم، ولو بعد عصرنا هذا بكثير، ولا يعتبر فيها كون وضعها من نفس صاحب الشريعة، كما لا يعتبر في المصطلحات الفقهية -مثلاً- كون وضعها من مؤسس الفقه وجاعله، وربما يحدث اصطلاح فقهي بعد زمان مديد من انقضاء عصره، ومع ذلك ينسب إلى الفقه، ويقال هو اصطلاح فقهي، أو هو اصطلاح الفقهاء، والجمع المحلى هنا مسوق لإفادة الجنس، كما في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾[1]، والمراد تعيين سهم لجهة الفقر المستوي فيه كُلّ من تلبس به، وهكذا قولنا: اصطلاح النحاة، أي: اصطلاح منسوب لجهة النحو، أو الفقه، أو الشرع المستوي فيه كُلّ من تلبس به، فالحقيقة الشرعية ما كان وضعها لمسيس حاجة الشرع إليه من أي شخص، وفي أي زمان حصل، إلّا أن نظر النزاع في وجود هذا القسم مقصور على وجودها في زمان الشارع؛ ضرورة أن وجودها وعدمها في الأزمنة المتأخرة عن عصر الشارع ليس متعلقاً لغرض الأصولي، كما أن الاتفاق على وجود الحقيقة العرفية ليس الغرض منه إلّا وجودها في عصر الشارع، وإلا فالعرف الحادث المتأخر عنه لا ينفع لحال الأصولي، فهم وإن أطلقوا النزاع في وجود الحقيقة الشرعية وعدمها، إلّا أن غرضهم وجودها في الأعصار التي يتعلق بها غرض الأصوليين، ويختلف بها حال استنباط الأحكام واستكشاف مراد المعصوم.

فحاصل النزاع يرجع إلى إثباتها ونفيها في أعصار المعصومين عليهم السلام لينكشف حال استعمالاتهم تلك الألفاظ في تلك المعاني من حيث كونها مجازات عن المعاني

---

(١) من آية ٦٠ من سورة التوبة.

اللغوية، أو حقايق بالوضع الجديد الشرعي، ومرادهم من الشارع في قولهم في زمان الشارع كذا، وفي استعمال الشارع كذا مطلق المعصوم على التغليب المتقدم ذكره، فالحقيقة الشرعية أمر عام، وإن كان النزاع في وجودها وعدمها على وجه خاص، وهم لم يتنبهوا على هذه الدقيقة اعتماداً على وضوحها، ولما خفيت على الأواخر ظنوا الخصوصية في مفهوم نفس الحقيقة الشرعية، حيث رأوا الخلاف في وجودها مطلقاً، وشاهدوا هناك حقيقة ما بين أهل الشرع لا يقبل الخلاف والإنكار، كما في هذه الأعصار، فاخترعوا لها اسماً من عندهم وسموها بالحقيقة المتشرعية في قبال الحقيقة الشرعية، فجعلوا الخلاف في الثانية والوفاق في الأولى، فلما أتوا لبيان الخصوصية التي بها امتازت عن مقابلتها وقعوا في ذلك الاضطراب الشديد، فخصها بعضهم بما كان وضعها حادثاً من مباشرة النبيﷺ وعمّمها بعضهم له، وللحادث من كثرة استعمال نفس النبيﷺ، وبعضهم لهما وللحادث من مجموع استعمالهﷺ واستعمال متابعيه، وبعضهم تحير في ذلك وفي غيره، فاختل لهم لذلك تعريف الحقيقة الشرعية، ومحل النزاع فيها، وحدث[1] أقوال متشتة مضطربة لا حاجة لنا إلى ذكرها تفصيلاً؛ لوضوح ضعفها كُلّها ممّا ذكرناه إجمالاً، فالصواب ما بينّاه، وليس في المسألة إلّا قولان: النفي والإثبات.

وأما من حيث الألفاظ الموضوعة، فقد ذكر غير واحد من الأواخر أن النزاع في السلب والإثبات الكُلّيين، ونسبوه إلى ظاهر كلام كُلّ من حرر النزاع في المسألة، وهو واضح الفساد؛ إذ الواجب حينئذٍ تعيين تلك الألفاظ واشتهارها كالشمس في رابعة النهار، فعدم تعيين إحداها يكشف كشفاً قطعياً عن بطلان ذلك، ويوضح عن أن النزاع إنما هو في السلب الكُلّي، والإيجاب الجزئي، بمعنى: أن النافي ينكر الحقيقة الشرعية في استعمالات الشارع رأساً، والمثبت يبطل هذا الإنكار، ويدعي ثبوتها فيها في الجملة.

وأما تعيين موردها، وأنها في أي لفظ من الألفاظ بعد الفراغ عن ثبوتها في

(١) كذا في الأصل، والصحيح (حدثت).

الجملة، فهو تابع للفحص والبحث واستفراغ الوسع في التتبع عن حال لفظ فلفظ حتى يعلم أن الحقيقة في عصر الشارع في أيها حصلت، وفي أي زمان ووقت حدثت، ولا ريب أن ذلك يختلف بحسب اختلاف الأشخاص، وأنظارهم، وبسط يدهم، وسعة باعهم في الفحص والتتبع، ولأجل ذلك وقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الألفاظ من المثبتين لها أيضاً.

والحاصل: أن تعيين مورد الوضع الشرعي من بين الألفاظ، وتاريخ حدوثه، مرحلة أُخرى لا ترتبط بهذا النزاع.

نعم، هي واجبة على القائل بثبوتها، لوضوح أن الثمرة لا تترتب إلّا بعد تعيينها، وبذلك يظهر فساد كُلّ ما أوردوه على الثمرة المذكورة لهذا النزاع، ويظهر فساد جملة من الأقوال المستحدثة، فلا إشكال في كون النزاع في السلب الكُلّي، والإيجاب الجزئي، وإن أصر على خلاف ذلك جمع من الأواخر.

ولعل منشأ الشبهة بعض الكلمات المتشابهة الصادرة عن بعض كصاحب المعالم، ونظرائه حيث قال في كلامه المتقدم: «لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية، قد صارت حقائقاً في تلك المعاني كالصلاة... إلى أن قال: وإنما النزاع في أن صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع... إلى آخره»، فيظن أن مراد وقوع النزاع في كُلّ لفظ صار حقيقة في لسان أهل الشرع، وأن المثبت يدعي الحقيقة الشرعية في جميع تلك الألفاظ، غفلة عن أن ذلك خلاف البديهة؛ إذ من جملة تلك الألفاظ مالا يعلم استعمال الشارع له أصلاً.

ومنها: ما يقطع بكونه من المصطلحات الجديدة.

ومنها: ما يشك في بلوغها إلى حد الحقيقة عند قدماء الأصحاب من أرباب الكتب الفقهية، فضلاً عن كونها حقيقة في عهد الشارع، فكيف يظن في حق المثبتين أنهم يدعون الحقيقة فيها في عهد الشارع؟! فليس مراد صاحب المعالم رحمه الله إلّا أن مورد الحقيقة المدعاة لا يعدو عن تلك الألفاظ، لا أن جميعها مورد للدعوى، كما لا يخفى على المتدبر، فتوهم الكلية في دعوى المثبتين غفلة واضحة، وقد تكلف في

ذلك صاحب الحاشية تكلفا بعيداً، فقال: «إن هناك أموراً إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام، والقائل بالثبوت إنما يثبتها مطلقاً بالنسبة إلى تلك الألفاظ.

أحدها: أن تكون الألفاظ متداولة في ألسِنة المتشرعة من قديم الأيام، أعني في مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية؛ إذ من البين انتفاء التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان إلى الآن.

ثانيها: أن تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية، بالغة إلى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان.

ثالثها: أن تكون تلك الألفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالباً»... إلى أن قال: «فإذا تحققت هذه المذكورات كان مورداً للنزاع، فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة، وهو معيار الثبوت عنده، والمانع ينفيها كذلك، وإذا انتفى أحد الأمور المذكورة، فليس ذلك من محل البحث في شيء»[1] انتهى.

وفيه: مع ضعفه في نفسه، لرجوع محصله إلى تعيين الألفاظ التي علم الحقيقة فيها في لسان المتشرعة في مبدأ هذا النزاع، مع اشتراط كونها غالب الاستعمال في لسان الشارع، وهو حوالة إلى أمر مجهول لا يتحقق إلّا بعد الفحص والبحث، فيختلف بحسب اختلاف الأشخاص وأنظارهم، ودعوى اشتهائية لا شاهد لها أصلاً، ومشترك في ورود الإشكال لنقل الكلام إلى زمان مبدأ النزاع.

ودعوى أن الألفاظ عند ذاك كانت معيّنة، ولم يكن لفظ مشكوك الحال من حيث البلوغ إلى حد الحقيقة، وعدمه في ذلك الزمان موجوداً، وأن جميعها كانت مورداً للنزاع، ممّا يعلم مدعيها بخلافها أنه كلفة دعى إليها الالتزام بجعل دعوى المثبتين كُلّية، وقد عرفت أنه ممّا لا داعي له، وأن ليس النزاع إلّا في أصل وجود الشرعية من أقسام الحقايق، وعدمه[2]، إلاّ أنه معلوم من الخارج أن الغرض والمقصود من

---

(١) هداية المسترشدين ١: ٤١١.

(٢) لا يخفى ما في العبارة من تشويش.

وجودها المتنازع فيه هو الوجود في زمان الشارع، وعصر المعصومين، وأنها على تقدير وجودها لا تكون إلّا في هذه الألفاظ المتداولة بين أهل الشرع التي يراد بها المعاني الشرعية الجديدة، لا أن جميع هذه الألفاظ مورد للنزاع، كما سبق إلى بعض الأوهام اغتراراً ببعض الكلمات المتشابهة.

وأما من حيث المعاني، فقد أطبق الكُلّ على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم، أو صريحها، أنها في المعاني المخترعة من الشرع، ومقتضاه أن اللفظ إذا تعلق به وضع شرعي لما لم يخترعه الشارع، كالكر، والسجود، والقيام، ونحو ذلك لم يكن داخلاً في الحقيقة الشرعية، وهو وإن كان ممّا لا وجه له -ضرورة صدق الحقيقة الشرعية عليه حينئذٍ- إلّا أن ظاهرهم الإطباق على خروج مثله عن محل النزاع.

وعلى تقدير الخروج وصدق الحقيقة الشرعية عليه، فلا يعلم أن حكمه التسالم على النفي أو الثبوت، والظاهر هو الأول، أعني التسالم على عدم تحقق وضع شرعي لمثل المعنى المفروض، فمبنى نزاعهم على وجود ماهيات مخترعة للشارع مغائرة للماهيات العرفية التي وضع لها الفاظ مخصوصة في العرف واللغة، وعلى تقدير إنكار تلك الماهيات، كما نسب إلى الباقلاني من القول بعدم جعل الشارع ماهية جديدة، وإنما هي على حقايقها اللغوية الأصلية، والشارع إنما زاد عليها شروطاً في مرحلة الصحة، وتعلق الأمر[1]، فلا محل لهذا النزاع، فعدُّ الباقلاني من النافين في محل الخلاف من الأغلاط.

وتحقيق هذا المقال: أن المعروف إمكان جعل الماهية ووقوعه في الشرع، ونسب إلى الباقلاني إنكاره، ومحصله: أن ما يتأتى من الشارع جعل الأحكام وترتيبها على الموضوعات.

وأما جعل الموضوع فلا يرجع إليه، والصواب هو الأول وهو في الأمور المتأصلة مرجعه إلى إعطاء المنزلة وتسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، كما إذا

(١) انظر: تقريرات آية الله المجدد الشيرازي١: ١٩٤، وهداية المسترشدين١: ٤١٤، والفصول الغروية في الأصول الفقهية٤٣.

حكم الشارع بكون مايع خمراً.

وأما في الأمور الاعتبارية التي يتطرق إليها الجعل والاعتبار، فمرجعه إلى انجعال نفس العنوان في مورد الجعل، والمقصود من جعل العنوان إعطاؤه لما كان خالياً عنه، أو نفيه عمّا كان متصفاً به، ومرجعه إلى جعل ذلك الشيء فرداً ومحصلاً لذلك العنوان، أو منسلخاً عنه، وهو تصرف وضعي في جانب الموضوع، واقع في العرف والشرع، ومنه تصرف السلاطين في إعطاء المناصب، ونصب الولاة والقضاة والحكام، وعزلهم، وإعطاء المالية لسكة مخصوصة، أو تنقيصها وإخراجها عن المالية، بل هو أمر يتأتى من ساير أهل العرف، أو طايفة منهم في الأمور الراجعة إليهم، بل من كُلّ شخص فيما يرجع أمره إليه، ومنه تصرف الشرع في سلخ الخمر، والحر، والكلب، والميتة، وساير أقسام النجاسات، وغيرها عن المالية، فيترتب عليه عدم جواز بيعها وشرائها وإجارتها، ومنه تصرفه في جعل شيء طهارة، كالغسل، والوضوء، وجعل آخر خباثة، أو نجاسة، كالأحداث، والكفار، وأمثالها، وقد شرحنا ذلك فيما كتبناه في الطهارات(١)، ومنه تصرفه في جعل شيء عبادة، بل تصرفه في جعل شيء صلاة وغيرها، فإن معنى الصلاة في العرف واللغة هو العطف أي الاعتناء، ورعاية الجانب، وهو من الله إلى العباد رحمة، ومغفرة، ومنهم إليه تعالى دعاء، وتذلل، وابتهال، فالصلاة صلاة من حيث إنها قيام في مقام التذلل، والخضوع لله، وبه يتحقق عطف المربوب إلى ربه ذاتاً، أو جعلاً، فكون الصلاة ماهية مجعولة أن(٢) الشارع هو الذي جعل هذا الوقوف موقف التذلل على الوجه المخصوص صلاة، أي عطفاً من المربوب إلى الرب، فاتصافه بعنوان الصلاة، والعطف مستند إلى جعل الشارع وتصرفه الوضعي في إعطاء هذا العنوان له، نظير تصرفه في جعل شيء عبادة، أو طهارة، أو نجاسة، فإن كُلّ ذلك بتصرفه

---

(١) للمصنف تَدَّسِّ أكثر من كتاب في الفقه، منها (كتاب الصلاة)، و(شرح التبصرة) لم يتم، و(رسالة في بعض مسائل الصلاة). انظر شهداء الفضيلة: ٣٣٥ هامش رقم١. و(كتاب الفوائد)، وكتبه للأسف الشديد نادرة حتى أن بعض الأعلام لم يسمع بها كما قدمنا ذلك في المقدمة.

(٢) كذا في الأصل، ولعله مراده تَدَّسِّ: (بأن).

الوضعي في إعطاء هذه العناوين للأشياء المذكورة.

ومّا ذكرنا يعلم الحال فيساير اقسام العبادات وغيرها من الصوم، والحج، ونحوهما، فإن كُلّها من قبيل ما ذكرناه، ومن المعلوم أن نفس العنوان الذي تعلق الجعل بإعطائه إلى المورد لا تغير فيه، ولا تبدل، فعنوان العبادة المجعول في شيء ليس مخالفاً ومغايراً لمفهوم لفظ العبادة العرفي، وكذا المالية المجعولة في شيء ليست ماهية مغايرة لمفهوم المالية العرفية، وهذا ضروري لا ارتياب فيه؛ ولذا ذكرنا أن مرجع الجعل، والتصرف المذكور إلى جعل الشيء فرداً ومحصلاً للماهية، لا إلى اختراع ذات وماهية جديدة مغايرة لتلك الماهيات العرفية التي وضع بإزائها ألفاظ مخصوصة، فإن اختراع الذات في مرحلة الجعل غير معقول، ومن هنا اختلط الأمر على الباقلاني، حيث زعم أن جعل الماهية عبارة عن اختراع الذات، فأنكر إمكانه، وقد عرفت خلافه، وعلمت أن معنى جعل الماهية عبارة عن إعطائها عنوانا لما لم يكن متصفاً به قبل هذا الجعل، كإعطاء المالية لما لم يكن مالاً، وإعطاء عنوان العبادة لما لم يكن عبادة، وإعطاء عنوان الصلاة لما لم يكن بصلاة، وهكذا الأمر في جميع موارد الجعل، فالعنوان الحادث بالجعل في مورده الجعلي عين المتحقق منه في مورده الذاتي بحسب الماهية والمفهوم، لا متغايران في سنخ الذات والحقيقة، فالمالية المجعولة عين المالية الثابتة لبعض الأشياء بالذات بحسب الحقيقة والذات، وكذا العبادة المجعولة مع الذاتية، والطهارة الجعلية مع الذاتية، وهكذا فإن الفرد الجعلي والذاتي يشتركان في الاتصاف بحقيقة واحدة، وإن كان الاتصاف في الأول مستنداً إلى الجعل، وفي الثاني إلى الذات، فاللفظ الموضوع بحسب اللغة أو العرف لتلك الحقيقة حقيقة فيهما معاً؛ ضرورة أن لفظ المالية موضوع في اللغة لمفهومها سواء أكان اتصاف الشيء بذلك المفهوم ذاتياً، أو جعلياً، وكذا لفظ العبادة والطهارة والنجاسة لمفاهيمها. وكون الاتصاف بتلك المفاهيم ذاتياً أو جعلياً لا يكون منشأ الاختلاف حال الوضع للمفهوم الكُلّي، وكذا لفظ الصلاة موضوع في اللغة للعطف، وكون شيء عطفاً بحسب الذات أو الجعل لا يوجب اختلاف حال وضع اللفظ.

وهكذا الأمر في ساير الألفاظ، فأتضح أن الماهيات المجعولة في الشرع أفراد للماهيات العرفية النفس الأمرية التي وضع بإزائها ألفاظ في اللغة، وتلك الألفاظ فيها حقايق بحسب اللغة، وليس في استعمالات الشارع إياها مجاز ولا حقيقة جديدة، فإن المعنى الأصلي محفوظ في الجميع، واختلافه بحسب الأسباب، والأوقات، والأشخاص، والأحوال جهة راجعة إلى مرحلة الطلب، فهي من قيود الهيئات، وأدوات النسبة والحكم لا ربط لها بما استعمل فيه مادة اللفظ، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى.

فهذا النزاع من الخرافات الناشئة من توهم أن جعل الماهية في الشرع عبارة عن اختراع حقايق هي بذواتها مغايرة لذوات الحقايق العرفية، فحدثت هناك معاني لا يصح إيقاع الألفاظ اللغوية عليها، فلابُد في استعمالات الشارع إما من المجاز، أو الوضع الجديد الشرعي، فنازعوا هذا النزاع، ويشهد بذلك مضافاً إلى تصريحاتهم في هذا المقام، إشكالهم المعروف في الكتب الفقهية إن هذه الألفاظ إذا وقعت في الكتاب وألسِنة، كلفظ الطهارة في الآية الشريفة: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[1] يشكل حملها على المعنى الشرعي، لتغايره مع العرفي، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولم يعلم حدوث الحقيقة الشرعية في زمان الصدور، وقد أتضح لك فساد ذلك كُلّه، وإن جعل الماهية في الشرع -حيث ثبت- غير منافٍ؛ لوقوع استعمال اللفظ في معناه العرفي، وما وضع له بحسب أصل اللغة، فلا محل لهذا النزاع، كما لا وقع للإشكال المذكور، اللهم إلّا أن يقال: إن مقتضى ما بينت أن جعل الشرع أحدث فرداً آخر لتلك الماهيات، فيقع مورداً للنزاع في أن الشارع استعمل اللفظ فيه مجازاً من حيث الخصوصية، أو حقيقة من باب النقل الراجح، وهو وضع اللفظ لبعض أفراد معناه؟ لكن يردّه: أن مع وجود السبيل إلى الاستعمال الحقيقي بحسب أصل الوضع اللغوي، وهو إطلاق الكُلّي على الفرد لا حاجة إلى المجاز، أو الوضع الجديد، مع أن التجوز بلفظ الكُلّي عن فرده، قد عرفت بطلانه فيما سبق،

---

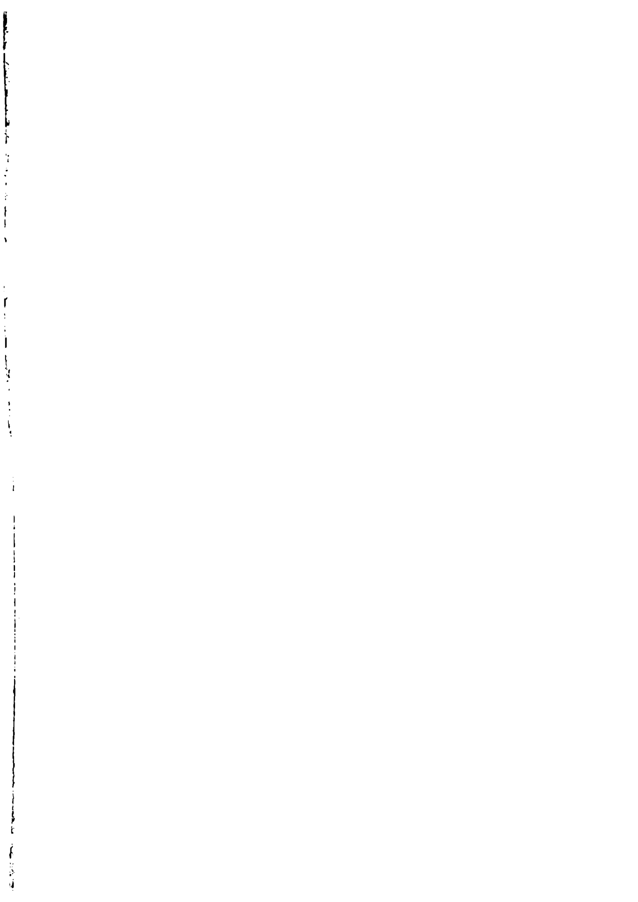
(١) من آية ٤٨ من سورة الفرقان.

ومع ذلك كُلّه لا ننكر أن من الممكن أن يصير[١] بعض هذه الألفاظ بالغاً حد الحقيقة في فرده الشرعي المجعول، لكن وقوعه ممّا ينفيه الأصل.

ثم إن للقوم هنا كلمات طويلة ضعيفة، وأقوال مستحدثة، وحجج واهية سخيفة، أعرضنا عنها لاتضاح حالها ممّا ذكرناه، والتأمل، والإحاطة بما حققناه.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تصير).



فصل

في أن ألفاظ العبادات أسام للصحيحة أو الأعم

اختلفوا في أن الفاظ العبادات أسام للصحيحة أو الأعم، واضطربوا في تعيين الألفاظ التي فيها النـزاع وفي ابتناء النـزاع على الحقيقة الشرعية، وفي تفسير الصحة والفساد وتوضيح الحال في هذا المجال بتحقيق أمرين:

الأول: أن المعقول من جعل الماهية في الشرع هو ما عرفت من إعطائها عنوانا لما كان خالياً عنه على النحو الذي شرحناه، وهو أيضاً غير ثابت في أكثر العبادات، ولا بأس بشرح الحال في بعضها حتى يعلم البقية بالمقايسة، فنقول:

الصلاة في الأصل بمعنى العطف، وإن اختلف أنحائه -كما تقدم- إلّا أن المعنى الأصلي محفوظ في جميع الموارد حتى في العمل المشروع، وباعتباره يصح اطلاق اللفظ عليه، ولا معنى له سواه، والأنحاء المتغايرة موارد لامعان، واختلاف موارد الاستعمال لا ينافي[1] وحدة المعنى المستعمل فيه الساري في الجميع الجامع بينها الذي باعتباره يصح إيقاع اللفظ عليها، وهو معنى وحداني صادق على الجميع، غاية الأمر أن الصدق ليس على التواطؤ بل على سبيل التشكيك، وهو السر في صحة السلب عن بعض بالنسبة إلى بعض كصلاة الميت بالنسبة إلى ذات الركوع والسجود، فإن تقسيم الصلاة في الأخبار، وكلمات الأصحاب دليل على وجود

---

(١) كذا في الأصل والصحيح «تنافي».

المقسم فيهما، ويجوز سلب الصلاة عن الأولى بالنسبة إلى الثانية، كما في الخبر: «عن الجنازة أُصلي عليها على غير وضوء؟ فقال[1]: **إنما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل**»[2]، ومن هذا الباب قولهم: «**لا صلاة إلاّ بطهور**»[3]، «**ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[4]، وذلك لاختلاف صدق الماهية ضعفاً وشدة، وهو منشأ الانصراف في المطلقات لا كثرة الاستعمال، ولا غلبة الوجود، كما توهموه، فإن الحيوان ينصرف إلى غير الإنسان، ويصح سلبه عنه بهذا الاعتبار لاضمحلال جهة الحيوانية في جنب جهة الإنسانية، فالحكم بعدم جواز استصحاب أجزاء غير المأكول منه لا يشمله، وإلى غير الحشار والديدان، بل إلى غير ذي النفس السائلة، لضعف جهة الحيوانية أصلاً في غير ذي النفس السائلة، فخيار الحيوان لا تجري[5] فيها، والحكم بنجاسة الميتة لا يشملها، ومع ذلك فالحقيقة موجودة في الجميع، وعليها مدار وضع اللفظ وإطلاقه الحقيقي، وكذا الصلاة -وهو[6] العطف- يختلف أنحاءَه هذا الاختلاف أو أشد.

ومن هنا يمكن أن يقال: إن المعنى الأصلي وهو العطف متحقق في جميع العبادات، فإن الطاعة والانقياد عطف من العبد على مولاه، إلّا أن الإحرام للحضور عند المولى بعنوان التذلل وإظهار العبودية الذي هو عبارة أُخرى عن التمحض للعطف على الرب، وهو تمام حقيقة العبادة المعهودة، والأفعال الخارجية منه بمنزلة الجسد من الروح، وبهذا الاعتبار تصدق على تلك الأفعال الصلاة، كالكلام الذي يصدق عليه الإنشاء باعتبار تحققه به أكمل أنحاء العطف، واظهر أفراد هذه الطبيعة وأقوى، ولهذا اصطفاه الله تعالى لحضرة جلاله، واشتهر باسم

---

(١) في المصدر: «نعم».

(٢) تهذيب الأحكام٣: ٢٠٣، باب الزيادات، حديث رقم ٢٢.

(٣) تهذيب الأحكام١: ٥٠، باب آداب الاحداث الموجبة للطهارة، حديث رقم ٨٣.

(٤) عوالي اللآلئ ١: ١٩٧، الفصل التاسع: في ذكر أحاديث تتضمن شيئا من أبواب الفقه.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح «يجري».

(٦) كذا في الأصل، والصحيح «هي».

تلك الطبيعة، وانصرف وصحح سلبه عمّا عداه.

والحاصل: أن كون صدق الطبيعة على سبيل التشكيك المؤدي إلى هذا الاختلاف لا ينافي سريان ذات الطبيعة في تلك الموارد المختلفة، ووضع اللفظ يدور مدار نفس الطبيعة، ونفس الطبيعة من حيث هي معراة عن كُلّ جهة حتى جهة التعبد والقربة؛ لما تقدم أنه يتحقق من الله إلى العبيد، ومن المعلوم عدم تحقق عنوان التعبد فيه، بل قد يتحقق من حيوان إلى آخر، ولذا سمي أحد السوابق العشرة مصلياً[1]، وعدم التعبد في الحالة الحاصلة بينهما من الواضحات، كما أن من المعلوم عدم تعلق جعل الشارع به من هذه الجهة بشيء من معنيي الجعل المتقدمين حتى في الصلاة المشروعة.

والحاصل: أنه لا جعل ولا تصرف في الجهة الراجعة إلى معنى اللفظ، وما وضع بإزائه، وإنما الجعل والتصرف فيها راجع إلى مرحلة الحكم والطلب، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

وكذا الصوم، فإن معناه في الأصل الإمساك، وهو محفوظ في المشروع، وباعتباره يطلق عليه الصوم، واعتبار التعبد، والقربة وساير الأمور والكيفيات أجنبي عمّا يرجع إلى معنى اللفظ، وإنما هي جهات راجعة إلى الحكم ومرحلة الطلب.

وكذا الحج عبارة عن زيارة الله تعالى، والقصد والوفود إليه للبيعة معه، فإن الله تعالى بعدما جعل الكعبة بيته والحجر يمينه، كما هو مضمون الأخبار[2]، فحجة الإسلام تصير عبارة عن البيعة مع الله، وقصده تعالى لذلك، وبه يتم الإسلام، فالإسلام في حق من يتمكن من الحج بدونه غير تام، وهذا معنى كونها حجة

---

(١) وهو الفرس الثاني؛ لأنه يتلو أصلا الذي قبله، الذي يُسمى السابق، من ثم يقال بعد ذلك: ثلث وربع وخمس، انظر: العين٨: ٢١٥. وما ورد من المصنف تَدَّتُرُ هو نقل مرتبك لمضمون ما جاء في بعض كتب القوم. انظر مثلاً: عمدة القاري٤: ٣٩.

(٢) روي عن ابن عباس، أنه قال: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، يصافح بها من يشاء من خلقه»، انظر: عوالي اللآلئ١: ٥١.

الإسلام، فإن الإضافة باعتبار السبب، كما في قولك: صلاة الظهر، أو المغرب، أو الكسوف، أو الزلزلة، فكما أن إضافة الصلاة إلى الوقتين وغيرها باعتبار كونها وظيفة لها، وكذا إضافة الحج إلى الإسلام باعتبار كونه وظيفة الإسلام، ولذا عدّ مقابلاً لحجة الاستيجار، والنذر، ولم يذكروا هذه المقابلة في الصلاة والصوم، مع أنهما أيضاً قد يجبان في أصل الشرع، وقد يجبان بالنذر والاستيجار، فما توهم من أن المقابلة باعتبار الوجوب في أصل الشرع، أو بسبب طارٍ من نفس المكلف فاسد، مع أن الوجوب المستند إلى الأخيرين أيضاً حُكم ثابت في أصل الشرع، فجعل الأول ثابتاً في أصل الشرع، والأخيرين في غير أصل الشرع، مجرد لفظ لا معنى له أصلاً، فليس التقابل والاختلاف إلّا باعتبار الأسباب كما أشرنا إليه، فما ذكره الشيخ تدّتُّ في الخلاف[1] من أن الإسلام ليس سبباً لوجوب الحج، معللًا بأن الكفار مكلفون بالفروع، فغير مناف للسببية المذكورة، وللبيان محل آخر.

والحاصل: أن كون الحج زيارة الله والوفود إليه ليس ممّا جعله الشارع كذلك، بل هي جهة ثابتة له في نفسه، فالحج بحسب معناه الأصلي ليس إلّا عبارة عن القصد، والوفود، وهو محفوظ في العمل المشروع قطعاً من دون استناد إلى جعل الشرع في هذه الجهة أصلاً بشيء من معنيي الجعل المتقدمين، واعتبار التعبد، والقربة وساير الأمور والكيفيات أجنبي عمّا يرجع إلى معنى اللفظ، بل راجع إلى الحكم ومرحلة الطلب، وقس على ذلك حال البقية.

ومحصل هذا الأمر الأول[2]: أن تصرف الشارع في جعل الماهية ليس باختراع ذاتها، بل المعقول من قبله تصرفه في إعطائها عنواناً للخالي عنها من دون تبدل أو تغير في ذات تلك الماهية، وهذا النحو المعقول منه أيضاً غير ثابت في أكثر الألفاظ المتداولة في الشرع بالنسبة إلى ما يرجع إلى أصل معاني تلك الألفاظ، وما وضعت

---

(١) الخلاف ٢: ٢٤٣.

(٢) في النسختين الحجريتين اللتين تشرفت بمطالعتهما يوجد شق فوفق: «ومحصل هذا الأمر الأول».

بإزائها، فالمعنى الأصلي اللغوي محفوظ في جميع الألفاظ المتداولة في لسان الشارع، والمتشرعة واستعمالاتهم بلا تبدل ولا تغيير.

الثاني: أن الصحة لها معان ثلاث:

أحدها: مقابل البطلان.

ثانيها: مقابل النقص والكسر.

ثالثها: مقابل المعيب.

ولك أن ترجع الثالث إلى أحد الأولين، وتحكم بأن الصحة لها معنيان:

أحدهما: مقابل البطلان.

والثاني: مقابل الفساد.

توضيح ذلك: إن تقوّم كُلّ ماهية إنما هو بجزئيها الجنس والفصل، وبفقد شيء منهما لا تحقق لأصل الماهية، والصحة والفساد أمران تتصف بهما الماهية، ومن المعلوم أن اتصافها بهما فرع تقوّمها بذاتها، ومقتضى تقابل العرضين عروض كُلّ منهما على المحل الذي يعرض عليه الآخر، وإلا لخرجا عن التقابل، فالفساد لا يعرض إلّا على عين ما يعرض عليه الصحة، وهو الماهية بعد تماميتها في حيث الذات، فلا يعقل انتزاع الصحة والفساد بوجدان شيء من جزئي الماهية، وفقدانه، فإن الحمار ليس إنساناً فاسداً، ولا الإنسان حماراً صحيحاً، وكذا التسعة ليست عشرة فاسدة، ولا العشرة تسعة صحيحة، فالماهيات لا تتصف بالصحة باعتبار اشتمالها على مقومات الذات من الجنس والفصل، ولا بالفساد باعتبار فقدها لشيء منهما، فاللفظ الموضوع للماهية المستعمل فيها لا يجوز أن يقال له: إنه موضوع للصحيح أو مستعمل فيه.

ومن هنا يعلم ضعف ما ذكره شيخنا الأجل المرتضى قدس سره من «أن البيع وشبهه في العرف إذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من

قول:[١] (بعت)، عند الإنشــاء، لا يستعمل حقيقة إلاّ فيما كان صحيحاً مؤثراً، ولو في نظرهم[٢]، ثم إذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده، وإلا كان صورة بيع، نظـير بيع الهازل عند العـرف، فالبيع الذي يراد منه ما حصــل عقيب قول القائل: (بعــت)، عند العرف والشرع، حقيقة في الصحيــح المفيد للأثر، ومجاز في غيره، إلّا أن الإفادة وثبوت الفايدة مختلف في نظر العرف، والشرع»[٣] انتهى.

فإن معنى المادة في (بعت) نفس ماهية البيع المشتملة على فصلها وجنسها، وهي التي وضع اللفظ بإزائها بحسب العرف واللغة، وهي في هذه المرحلة لا تقبل الاتصاف بالصحة والفساد، ولا تقبل الاختلاف بحسب اختلاف الأنظار، وإلا لجرى الاختلاف المذكور في معاني جميع الألفاظ، وهو بديهي الفساد، مضافاً إلى ما فيه من أنظار أُخر لا ينبغي للمقام بسطها.

كما يعلم أيضاً عدم الفرق في ذلك بين لفظ البيع وساير الألفاظ الموضوعة للماهيات العرفية، كالقتل، والضرب، والحجر، والشجر، وبين ألفاظ العبادات بالنظر إلى معانيها الأصلية المحفوظة التي ذكرناها، فإن ماهية العطف التي هي مفهوم لفظ الصلاة، وماهية الإمساك التي هي معنى لفظ الصوم، وماهية القصد التي هي معنى لفظ الحج، وهكذا غيرها لا تتقوّم[٤] إلاّ بفصلها وجنسها وباختلال شيء منهما لا يطرَأ عليها الفساد، كما أن بالاشتمال عليهما لا يطرَأ عليها الصحة؛ ضرورة أن انتفاء الذات ليس فساداً، ولا ثبوتها صحة، وإنما الصحة والفساد يطرَءان على الماهية باعتبارات خارجة عن ذاتها، وهي في العبادات ثلاثة:

الأولى: اختلال قيود مأخوذة في كونها موضوعا لحكم.

والثانية: من اختلال قيود مأخوذة في نسبة الحكم إليها، وهذه قسمان:

---

(١) في المصدر: (قول القائل).

(٢) في المصدر: (نظر القائل).

(٣) كتاب المكاسب٣: ٢٠.

(٤) في الأصل (إلا تتقوم) وما اثبتناه هو الأنسب.

أحدهما: ما تنشأ من خصوصية سنخ الحكم في نفسه.

والثاني: ما ينشأ من تصرف الحاكم في هذه المرحلة.

بيان ذلك: أن القيد في القضية إما يرجع إلى الموضوع، أو المحمول، أو النسبة، والقيد الراجع إلى المحمول، وهو ما لم يثبت لموضوعه الأعلى وصف أو حال مخصوص، كثبوت كثرة الكلام أو قلة الطعام لزيد، وعلم النحو لعمرو، ومّما لا يتعلق به غرض في هذا المقام.

وأما القيد الراجع إلى الموضوع وهو مالا يقع معروضاً للحُكم إلّا باعتباره، فمثاله الوسايط في العروض طرّا، كقولك: الرجل المسلم محترم، والشخص المجتهد جايز التقليد، وأمثال ذلك، ومثاله أيضاً: اعتق رقبة مؤمنة، فإن الموضوع هو الرقبة لا من حيث هي، بل بقيد الإيمان، ومن هذا القبيل اعتبار الأجزاء في الصلاة، فإن مفهوم لفظ الصلاة نفس طبيعة العطف، والمتحقق بتلك الأجزاء عطف خاص.

قد بيّنا أنه أكمل أفراد هذه الطبيعة اصطفاه الله تعالى لحضرة جلاله والطبيعة لم تقع موضوعاً للحكم من حيث هي، بل مع الخصوصية المتحققة بتلك الأمور واختلالها لا يوجب انتفاء ذات الطبيعة، بل انتفاء موضوع الحكم، وهو النحو الخاص منها إذ الخصوصية المفروضة ليست من سنخ الفصول المقومة للذات حتى تنتفي بانتفائها الذات، وإنما هي جهة زائدة عليها ومرتبة قوية منها، كالسواد الشديد بالنسبة إلى ضعيفه، حيث إنهما مشتركان في ذات السواد، فالمتصف بالصحة والفساد نفس الذات، لكن باعتبار الخصوصية الزايدة التي باعتبارها تعلق الحكم عليها، فوجود هذه الخصوصية يوجب اتصافها بالصحة، وفقدها يوجب الاتصاف بالفساد.

وأما القيد الراجع إلى النسبة، فهو ما كان ثبوت المحمول لموضوعه متوقفاً عليه مشروطاً به، بمعنى: أن لا يكون المحمول ثابتاً له على الإطلاق، بل يكون مُقيداً بذلك القيد، وهذا قد ينشأ من خصوصية الحكم، وقد ينشأ من تصرف الحاكم،

أما الأول فكما لو تعلق بالشيء حكم تعبدي، فيكون الأمر متعلقاً به على وجه التعبد والإطاعة، لا أن يكون التعبد والإطاعة قيداً في المأمور به حتى يلزم إشكال الدور المعروف، من أن الإطاعة نظير المعصية: جهة تنشأ من الأمر، فكيف تؤخذ في متعلقه، بل متعلق الأمر خال عن هذا القيد، وإنما تعلق به حكم مخصوص انتزع منه هذا العنوان في المامور به.

في بيان الفرق بين الحكم التعبدي والتوصلي

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الحكم التعبدي والتوصلي، فنقول: إن الأمر بالشيء قد يكون للوصلة إلى ذلك الشيء، بمعنى أن يكون النظر الأصيل إلى جانب المامور به، والأمر تبعاً في هذه الملاحظة، ومقدمة لتحقق المأمور به في الخارج، وإن شئت فقل: إن الغرض الأصلي من الأمر تحقق المأمور به، وقد يكون بالعكس، بمعنى أن يكون النظر الأصيل إلى جهة الأمر، والمأمور به تبعاً في هذه الملاحظة مقدمة لتحقق امتثال الأمر والانقياد به، وإلا فلا حاجة للأمر في تحقق المأمور به من حيث هو، وإن شئت فقل: إن الغرض الأصلي من الأمر الامتثال والطاعة به، فالأول هو التوصلي، والثاني هو التعبدي، فهما جهتان متغايرتان متقابلتان لا يمكن خلو الأمر من أحدهما، وليس شيء منهما جهة زايدة على الآخر.

فبهذا البيان ظهر أن لا أصل في البين، ولا يمكن التمسك بإطلاق الأمر في إثبات أحدهما ونفي الآخر، فتوهم أن الأصل في الأوامر التوصل فاسد، بل مقتضى الأصل بمعنى الاحتياط هو التعبد عند دوران الأمر بينهما الأصالة بقاء الاستعمال، وعدم تحقق الفراغ إلّا بإتيان المأمور به على وجه التعبد، فقد اتضح أن كون الحكم تعبدياً خصوصية ناشئة من مغايرة سنخ الحكم، ولذا لا يمكن دفعه بالأصل، ولا ينفع فيه إطلاق الأمر، ولا المأمور به، فمع عدم وجوب تحصيل غرض المولى وجريان الأصل عند الشك في الأجزاء والشرايط لا يمكن إجراء الأصل عند الشك في اشتراط القربة، وذلك لعدم تمامية حقيقة الحكم حينئذٍ، ولو علم جهة التعبد في الحكم المستلزم لاعتبار القربة ثم شك في اعتبار قصد الوجه

جرى الأصل لتمامية حقيقة الحكم ورجوع الشك إلى جهة زايدة، فيمكن دفعها بإطلاق الأمر.

وكيف كان، فقد اتضح أن كون الحكم تعبدياً بكون منشأ لصيرورة تعلق الأمر بالمأمور به على وجه خاص، وهو التعبد، فينتزع منه عنوان العبادة للمأمور به، فمتعلق الأمر الذي ليس مفاده إلّا البعث، إنما هو نفس المأمور الذي هو نفس الماهية، إلّا أن الغرض الأصيل من البعث عليها لما كان هو الطاعة بإيجادها الأنفس وجودها في الخارج، صح لك أن تقول: إن المطلوب إيجاد الماهيّة على وجه العبادة والإطاعة، فيرجع إلى تقييد متعلّق الطلب، لا متعلّق الأمر، فيفترق موضوع الطلب، ومتعلّقة عن موضوع الأمر ومتعلّقة، مع إن الأمر عين الطلب.

بيان ذلك: أن (صلِّ) مثلاً له مادة وهيئة، فالمادّة التي هي مبدأ الاشتقاق ليست إلّا نفس الماهيّة من حيث هي -على ما هو مقرر في محله- وهيئات المشتقات -على ما حققنا في مباحث الاشتقاق، وسبق إليه الإشارة إجمالاً- موضوعة لبيان حال النسب واختلاف الهيئات إنما هو لاختلاف أنحاء النسب، فهيئة (صلِّ) موضوعه لنسبة خاصة في المادّة يعبّر عنها بالبعث على المادّة، وهو المسمى بالأمر عليها، وحيث إن البعث على الماهيّة لا معنى له إلّا طلب إيجادها، بمعنى: أن المقصود والمطلوب من البعث عليها إيجادها، كان الأمر بالماهيّة طلباً لإيجادها، فاتحاد الأمر والطلب اتحاد في مرحلة التحصل.

بمعنى: أن الهيئة وضعت آلة البعث على المادّة التي هي الماهيّة، ومنه يتولد طلب إيجادها فبتحقق البعث على الماهيّة يتحقق طلب إيجادها، كما هو الحال في جميع التوليديات، فإن الإلقاء في النار عين الإحراق في هذه المرحلة، من أن الإحراق فعل النار، والإلقاء فعل الشخص، فكون الطلب عين الأمر في تلك المرحلة لا ينافي كون متعلّق الأمر الماهيّة ومتعلّق الطلب إيجادها.

والحاصل: أن الطلب جهة ينشأ[1] بالقضية وتتولد منها، وليس داخلًا في

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تنشأ).

مدلول القضية، كالإخبار، فإنه أمر يحدث من نسبة المحمول إلى الموضوع، وليس مدلولاً للقضية، فإن مدلول (ضربت) ليس (أخبرت بالضرب)، وإنما أنت تحدث الإخبار بقول (ضربت)، أي بنسبة الضرب إليك، فالإخبار أمر يتحقق ويحدث من هذه النسبة، وهو عينها في مرحلة التحصل والتولد، مع أن النسبة في (ضربت) التي هي مدلول الهيئة تعلقت بماهيّة الضرب، التي هي مدلول المادّة، والإخبار إنما تعلق بوقوعها، كذلك مدلول (اضرب) ليس (اطلب إيجاد الضرب)، وإنما أنت تحدث طلب إيجاد الضرب بقول: اضرب، فالطلب أمر يتحقق ويحدث من هذه النسبة الإنشائية التي هي مدلول هيئة (اضرب)، المعبر عنها بالبعث على المادّة، فكون ذلك عين الطلب في مرحلة التحقق والتحصل لا ينافي كون متعلّق البعث الماهيّة، ومتعلّق الطلب إيقاعها، ولذلك نظاير يطول بذكرها الكلام، كهمزة الاستفهام، وقد مر أنها وضعت آلة الطلب مدخولها فهي آلة الاستخبار بالمدخول، ولما كان الاستخبار به لطلب فهم الواقع كان آلة الاستفهام، فالاستخبار عين الاستفهام، مع أن متعلّق الاستفهام الواقع، ومتعلّق الاستخبار الكلام الذي دخلت عليه الهمزة، فكون أحدهما عين الآخر في مرحلة التحصل لا ينافي تغاير المتعلّق، كما لا ينافي في كون الاستفهام أمراً ناشئاً من الاستخبار، فالهمزة آلة إنشاء الاستخبار بمدخولها، أي بعث المخاطب على الإخبارية، وبإنشاء الاستخبارية ينشأ الاستفهام عن الواقع، فالهمزة آلة إنشائهما، إلّا أن الأول منشأ أولي، والثاني منشأ ثانوي، فإن هذا قضية التوليد، فإن الإلقاء والإحراق متحدان في التحصل، إلّا أن الإلقاء فعل أولي للشخص، والإحراق فعل ثانوي له، وإن كان باعتبار آخر فعلاً أولياً للنار، وكذلك الأمر في الأمر، فإن هيئة (اضرب) وضعت آلة لإنشاء الأمر أي البعث على المادّة لما سبق أن الحروف والهيئات وضعت آلات لإحداث المعاني، لا آلات للحكاية عنها، كالأسماء، فمعاني الحروف والهيئات كُلّها معان إنشائية، فالبعث على المادّة وهو الأمر بالماهيّة ينشأ بالهيئة، وبإنشائه ينشأ طلب إيجادها، فطلب الإيجاد ناشئ من الأمر بالماهيّة، والهيئة آلة إنشائهما، وهما متحدان من حيث التحصل، والبعث على الماهيّة منشأ أولي، وطلب إيجادها منشأ ثانوي متولد من

الأول.

والحاصل: أن الطلب جهة تنشأ من القضية، كالإخبار، ومنشأ انتزاع الأول النسبة في القضية الإنشائية، ومنشأ انتزاع الثاني النسبة في القضية الخبرية، فكما أن متعلّق الإخبار -أعني المخبرية- تابع لحال النسبة في الجملة الخبرية من حيث الإطلاق والتقييد، كذا متعلّق الطلب -أعني المطلوب- تابع لحال النسبة في الجملة الإنشائية من الحيثيتين.

بيان ذلك: أن الإخبار معنى يحصل من ذكر القضية في مقام إعلام مضمونها، فكون القضية إخباراً ككونها إعلاماً لا يتحقق إلّا بالنسبة الموجودة في القضية بمعنى: أن نسبة المحمول إلى الموضوع في مقام التفهيم يكون إعلاماً وإخباراً بهذه النسبة، فالإخبار أبداً لا يتعلق إلّا بالنسبة، فهي إن كانت ثبوتية، فالمخبرية ثبوت المحمول للموضوع، وإن كانت سلبية فالمخبرية انتفاؤه عنه، فمتعلّق الإخبار دائماً هو الثبوت أو الانتفاء، لا الثابت أو المنفي، وإلا لما أفاد التصديق، فإن الإخبار بإنشاء إعلام به، أي إحداث علم به للمخاطب، والمراد بهذا العلم التصديق لا التصور؛ ضرورة أن القضية لا تفيد التصور؛ إذ هي عبارة عما أفاد التصديق، ومن المعلوم أن التصديق لا يتعلق إلّا بالنسبة، فالإخبار لا يتعلق إلّا بالنسبة الموجودة في القضية، كما أنه لا يتحقق إلّا بتحققها، فإيجاد النسبة في مقام التفهيم إيجاد للإخبار بها، فالنسبة والإخبار متحدان بحسب التحصل مختلفان بحسب المتعلّق، فمتعلّق النسبة نفس الماهيّة، ومتعلّق الإخبار نفس هذه النسبة المعبر عنها بالوقوع أو اللا وقوع باعتبار اختلاف حال النسبة من حيث الثبوت والسلب، وكما يختلف متعلّق الإخبار بحسب اختلاف حال النسبة من هاتين الحيثيتين -أعني من حيث السلب والثبوت- فيكون المخبر به وجود الماهيّة ووقوعها عند كون النسبة ثبوتية، وعدم الماهية ولا وقوعها عند كون النسبة سلبية، وكذا يختلف بحسب اختلاف حال النسبة من الحيثيات الأُخر

بمعنى: أن النسبة في القضية إذا كانت مطلقة كان المخبر به ثبوت المحمول

للموضوع على الإطلاق، وإن كانت مقيدة كان المخبر به ثبوت المقيد، فإنك إذا قلت: زيد قائم، فقد أخبرت بثبوت القيام لزيد على وجه الإطلاق؛ لعدم القيد في نسبة القضية، فيتعلق بها الإخبار كذلك، وإذا قلت: هو قائم في الدار، فقد أخبرت بثبوته له مقيداً بكونه في الدار، فالمخبر به حينئذٍ ثبوت القيام في الدار لا الثبوت المطلق؛ وذلك لوجود القيد في نسبة القضية، فيتعلق بها الإخبار كذلك.

والحاصل: أن الإخبار عنوان ينتزع من القضية بعد تماميتها، يتعلق بما فيها من النسبة على ما هي عليها، فهو تابع لحال النسبة من حيث الثبوت والسلب والإطلاق والتقييد، فكُلّ قيد اعتبر في نسبة القضية كان داخلاً في متعلّق الإخبار، هذا حال الجملة الخبرية.

وكذا حال الجملة الإنشائية، فإن هيئة «افعل» -مثلاً- وضعت آلة لأحداث نسبة خاصة، وهي نسبة الحدث إلى الأمر، فإن الفعل كما له استناد إلى المباشر، كذا له استناد إلى الأمر، فإن الأمر بالشيء نحو من التسبب له، كما أن المباشرة نحو آخر منه، وعلى ذلك يبتنى ما هو متداول في غير مورد من أن السبب أقوى أو المباشر، فإن المراد من الانتساب إلى السبب في هذا الكلام هو الإسناد المذكور في مقابل الاستناد إلى المباشر، وحقيقة ذلك الاستناد المخصوص الذي هو مدلول هيئة «اضرب» أنه ربط بين ثلاث: الأمر، والمأمور، والمأمور به، يعبر عنه ببعثه عليه، وهو نحو خاص من الإيجاد، وخصوصيته عبارة عن كونه إيجاد شيء من الغير، وهذا النحو المخصوص من النسبة هو الذي وضعت له هيئة الأمر بوضع حرفي، أي وضعت لتكون علامة على أن استعمال المادّة واقع على هذا الوجه على ما تقدم في معاني الحروف، فالمادّة في «اضرب» كهي في «ضرب» لم توضع إلّا للماهيّة من حيث هي، والهيئة فيهما أيضاً لم توضع إلّا للنسبة، إلّا أن كيفية النسبة فيهما مختلفة على ما عرفت، والأمر والنهي في النسبة الأولى حيث إن الأمر بعث على الماهيّة والنهي مقابله وهو الزجر والردع عنها، كتقابل الرد والقبول بمنزلة الثبوت والسلب في النسبة الثانية -أعني ما وضعت لها هيئة «ضرب»- فمدلول الهيئة في «اضرب» نحو من النسبة، وهو الإيجاد الخاص المتقدم، كما أن مدلول الهيئة

في ‹ضرب› نحو آخر من النسبة، وهو وجود الضرب مثلاً، فكما أن ذكر القضية المشتملة على هذه النسبة، كضرب زيد، إخبار بتلك النسبة أعني وقوع الضرب ووجوده، كذا ذكر القضية المشتملة على تلك النسبة، كاضرب زيداً طلب لتلك النسبة أعني إيقاع الضرب وإيجاده، فمتعلّق الطلب كمتعلّق الإخبار، وهو النسبة الموجودة في القضية، وكما اختلف متعلّق الإخبار باختلاف حال النسبة في الجملة الخبرية ثبوتاً وسلباً، وكان في الأول إخباراً بالثبوت، وفي الثاني إخباراً بالسلب، كذا يختلف متعلّق الطلب باختلاف حال النسبة في الإنشائية كذلك، فيكون في الأول وهو الأمر طلباً للإيجاد، وفي الثاني وهو النهي طلباً للترك.

وكما اختلف متعلّق الإخبار أيضاً -أعني المخبر به- باختلاف حال النسبة الموجودة في القضية إطلاقاً وتقييداً، كذا يختلف متعلق الطلب -أعني المطلوب- باختلاف حال النسبة الموجودة في القضية الإنشائية إطلاقاً وتقييداً، فإذا قلت: اضرب زيد، كان طلباً لإيجاد الضرب على وجه الإطلاق، وإذا قلت: اضربه في الدار، كان طلباً له لا مطلقاً، بل على وجه خاص وهو كونه في الدار، فالطلب كالإخبار عنوان ينتزع من القضية بعد تماميتها يتعلق بما فيها من النسبة على ما هي عليها، فهو كالإخبار أيضاً تابع لحال النسبة إيجاداً أو تركاً، إطلاقاً أو تقييداً، فكُلّ قيد اعتبر في النسبة كان داخلاً في متعلّق الطلب.

فاتضح أن موضوع الطلب يفترق عن موضوع الأمر، وأن موضوع الأمر نفس الماهيّة، وموضوع الطلب إيجادها المطلق، والمقيد على اختلاف حال النسبة، مع أن الطلب عين الأمر الذي هو البعث، وحيث شرحنا لك أن البعث عين النسبة التي هي مدلول هيئة ‹اضرب› علمت أن الطلب أيضاً عين تلك النسبة في التحصل، فالحكم المدلول عليه بهيئة ‹اضرب› و‹لا تضرب› ليس أمراً وراء النسبة التي هي مدلول الهيئة، فالوجوب والحرمة في ‹اضرب› و‹لا تضرب› كالثبوت والسلب في ضرب، وما ضرب، وقد اتضح بيانه...[1].

(١) كلمة غير واضحة، ولعلها: ‹بما شرحناه›.

وبه ينكشف السر في أن خصوصية الحكم حيث يكون تعبدياً كيف تصير[١] منشأ لتقييد النسبة الموجب لتقييد موضوع الطلب، لما عرفت أن الحكم عين النسبة، فإذا أَثْبَتَّ للحكم خصوصية، ولو ذاتية لسنخ الحكم تقيدت بها النسبة حتماً لقضاء الاتحاد بذلك، وحيث بيّنا أن الطلب لا يتعلق إلّا بالنسبة على ما هي عليها من الإطلاق والتقييد كان متعلّق الطلب هو الإيجاد المقيد، فالحكم التعبدي وإن لم يتعلق إلّا بنفس الماهيّة من حيث هي، إلّا أن المطلوب هو إيجادها على وجه التعبد، والإطاعة فاشتراط القربة قيد في المطلوب لا في المأمور به.

هذا ما يتعلق بشرح القسم الأول -أعني ما نشأ تقييد النسبة من خصوصية ذاتية في سنخ الحكم- وبه يظهر حال القسم الثاني -أعني ما نشأ تقييد النسبة من تصرف الحاكم- كتعيين الوقت، أو المكان، وكذا ساير الشروط طرّا من الطهارة، والساتر، والقبلة، وغيرها، فإنها بأسرها راجعة إلى النسبة لا الموضوع، موجبة لتقييد المطلوب لا المأمور به، كما أن الأجزاء قيود معتبرة في الموضوع موجبة لتقييد المأمور به، فإذا قال: صلِّ في وقت كذا مع الطهارة إلى القبلة مستور العورة، فأجزاء الصلاة داخلة في المأمور به، فإن الأمر إنما تعلق بعطف خاص متحقق بتلك الأجزاء، والشروط المذكورة خارجة عن المأمور به، معتبرة في الحكم، مقيدة للمطلوب، بمعنى: أن المطلوب إيجاد الصلاة على الوجه المذكور، فكما أن الفراغ والامتثال لا يتحقق إلّا بإتيان الموضوع على ما هو موضوع كذا لا يتحقق إلّا بإتيانه على ما هو مطلوب، فالجهتان كلتاهما معتبرتان في الفراغ، والامتثال لا في تحقق ذات العطف الذي هو مفهوم الصلاة وذاتها، فينتزع الصحة والفساد من كلتا الجهتين ويطرَأان على الذات، ويتصف[٢] بهما ماهيّة الصلاة، إلاّ أن من الجهة الأولى تنشأ الصحة المقابلة للفساد، ومن الثانية الصحة المقابلة للبطلان، فاختلال الجزء يوجب الفساد، واختلال الشرط البطلان، وعدم التلازم بينهما واضح.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (يصير).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (تتصف).

فإن الصحة تتحقق بالمعنى الأول، بدونها بالمعنى الثاني، كالصلاة إذا اشتملت على أجزائها وفقدت شرطاً من شروطها فإنه أتى بالمأمور به من دون نقص، ولكن لم يأت به على وجه فلم يمتثل الأمر فأتى البطلان من قبله، وقد يتحقق بالمعنى الثاني بدونها بالمعنى الأول كصلاة العاجز أو الناسي التارك لجزء مثلاً فإنها فاسدة لنقصها وافتقادها الجزء، وليست باطلة لحصول الامتثال والطاعة؛ إذ لا ملازمة بين إتيان المأمور به وحصول الطاعة، كعدم التلازم بين عدميهما، فالفساد مقابل الصحة بمعنى، والبطلان مقابلها بمعنى آخر.

وإن شئت فسم البطلان أيضاً بالفساد، وإن شئت فسم الفاقد للقربة والطاعة والامتثال باطلاً، والفاقد للجزء ناقصاً مكسوراً، وأن حصل الامتثال الفاقد لساير الشروط معيباً، وإن تحقق به الطاعة والامتثال، ولك أن تجعل بإزاء كُلّ من هذه الثلاثة صحة تقابله، فتقول: الصحة مقابل البطلان ما حصل به الامتثال، وإن افتقد الجزء أو الشرط، والصحة مقابل الكسر والنقص ما تم أجزاؤه، سواء كان باطلاً أو لا، والصحة مقابل المعيب ما تم أجزاؤه وساير شروطه، سواء كان باطلاً أو لا، فإن هذه تعبيرات ولا مشاحة فيها، وإن حقيقة الواقع ما بيّناه.

هذا ما يتعلق بشرح الصحة والفساد في العبادات، وأما الصحة والفساد في المعاملات فمعناهما عين ما عرفته في العبادات، إلّا أنه يحتاج إلى بيان مختصر، وهو يتوقف على ذكر دقيقة، وهي أنك قد عرفت أن المعنى الأصلي اللغوي محفوظ في جميع العبادات، وعليه مدار أوضاع ألفاظها واطلاقاتها في لسان الشارع وغيره من دون تغيير وتبديل، وهي في هذه الجهة مشتركة مع ألفاظ المعاملات، وغيرها من ساير الألفاظ، إلّا أن في بعض العبادات شيئاً ليس فيما عداها، وهو أن الجعل فيها، وإن لم يتعلق بها بالنسبة إلى معانيها الأصلية، كما سبق إلّا أن الجعل والاختراع فيها متعلّق بها بالنسبة إلى موضوع الحكم بمعنى: أن ذات العطف الذي هو مفهوم لفظ الصلاة لم تقع موضوعاً للحكم من حيث هي، بل الموضوع له عطف خاص يتحقق من أجزاء مؤتلفة، فهذا العطف الخاص له استناد إلى الشرع من حيث استناد التأليف المحقق لتلك الخصوصية، التي باعتبارها وقع موضوعاً للحكم

إليه، وهذا معنى ما ذكرنا من تعلق الجعل والاختراع بها بالنسبة إلى موضوع الحكم، فالصلاة المشروعة ماهيّة مخترعة للشارع بهذا الاعتبار لا من حيث أصل الذات على ما مر بيانه، فهذا النحو من الجعل والاختراع ثابت في بعض العبادات، كالصلاة والصوم والحج، ولم يثبت في شيء من المعاملات.

والحاصل: أن لجعل الماهيّة أقساما ثلاثة:

الأول: اختراع الذات.

والثاني: إعطاء الماهيّة عنواناً لشيء، الراجع إلى اختراع الفرد لا الذات.

والثالث: هذا التصرف الراجع إلى موضوع الحكم الذي نحن بصدده.

فالأول مستحيل، والثاني ثابت في بعض الموارد، والثالث في بعض العبادات، ولم يثبت شيء من هذه الثلاثة في المعاملات أبداً، فمفاهيمها ليس إلّا كمفاهيم ساير الألفاظ من دون تصرف الشارع فيها بشيء من أنحائه الثلاثة المذكورة؛ ضرورة أن الشارع لم يخترع ذات البيع، ولا جعل شيئاً بيعاً لم يكن به قبل هذا الجعل، ولا اعتبار أجزائه مؤتلفة محققه لبيع مخصوص رتب عليه حكمه، بل لم يقع شيء منها موضوعاً لحكم تعبدي شرعي أصلاً، وإنما لها أحكام عرفية نفس الأمرية[1] كشف عنها الشرع، وتلك الأحكام لا تترتب على تلك الماهيات إلاّ بشروط، فالبيع حكمه إفادة التمليك عرفاً، بمعنى: أن الشارع لم يجعله مملكاً تعبداً، وإنما هو حكم ثابت له في نفسه، قرره الشارع عليه، بمعنى أنه لم يمنعه من التأثير، حيث إن الأحكام العرفية في المعاملات كُلّها قابلة لتصرف الشارع منعاً ونفياً لا جعلاً وإثباتاً، حيث إنها ثابتة لها في نفسها من دون حاجة إلى جعل وإثبات من أحد، فما منعه الشارع وأسقطه انسلخ عن ذلك الحكم، وما لم يمنعه بقي على حاله الذي هو عليه من التأثير، وهذا معنى الإمضاء في الشرع والتقرير،

---

(١) كذا في الأصل، والعبارة غير مستقيمة، ولعل مراده تتمُّ (أمرية).

ومعنى قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[١]، فإن التحريم هو المنع الجامع بين الوضعي والتكليفي، ويقابله التحليل وهو عدم المنع ممّن له ذلك، والتحليل ليس إلّا إبقاء على ما كان عليه بعدم المنع.

وقد شرحنا ذلك في أحكام البيع، فالأحكام المترتبة على المعاملات كُلّها عرفية نفس الأمرية[٢] لا مجعولة شرعيّة تعبدية لكن ترتبها عليها متوقفة على شروط، أو فقد موانع:

منها: ما عرفت من منع الشارع وردعه الذي مرجعه إلى التصرف الوضعي بإسقاطه عن التأثير وترتب حكمه العرفي عليه، فشروط المعاملة كُلّها من قيود النسبة، ولو في القضية النفس الأمرية، فإن القضية اللفظية تنطبق على المعقولة وهي على النفس الأمرية.

إذا عرفت ذلك علمت أن معنى الصحة والفساد في المعاملات عين معناهما في العبادات، وإنهما أمران منتزعان من اختلال قيود النسبة واجتماعها، وإنما الفرق بينهما أن الحكم المترتب على العبادة جعل تعبدي، والحكم المترتب على المعامل عرفي نفس الأمري[٣].

وأما انتساب الحكم إلى الموضوع، وكون النسبة مقيدة بقيود فهما مشتركان فيه، ولا يختلفان، فكما أن اختلال قيود النسبة في العبادة يوجب البطلان واجتماعها الصحة، كذا اختلال قيود النسبة في المعاملات واجتماعها، فمنشأ انتزاع الصحة والبطلان في كُلّ من العبادة والمعاملة شيء واحد، وهو اجتماع قيود النسبة واختلالها، ولا يضر ذلك اختلاف المنسوب بأن كان في أحدهما حكماً تعبدياً تكليفياً، وفي الآخر حكماً عرفياً وضعياً، كما لا يضر اختلاف المنسوب إليه حيث كان أحدهما عبادة، والآخر معاملة، بل لا يضر أيضاً اختلاف أثر الصحة والبطلان

(١) من آية ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّبُّرُ «أمرية» حتى تستقيم العبارة

(٣) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّبُّرُ: «أمري» حتى تستقيم العبارة.

فيهما، حيث إن أثرهما في العبادة فراغ الذمة والامتثال وعدمهما، وفي المعاملة النفوذ وعدمه؛ لأن ذلك ناشئ من خصوصية الحكم المنسوب إليهما، لا من اختلاف سنخ الصحة والفساد فيهما فحقيقة الصحة والفساد فيهما شيء واحد، إلّا أن الصحة والفساد المنتزعين من اجتماع الأجزاء واختلالهما لا محل لهما في المعاملات؛ لما عرفت من عدم تعلق الجعل والاختراع بها، حتى بالنسبة إلى موضوع الحكم، وإن شئت فقل: إن الصحة والفساد لا يجريان في المعاملات، وإنما المتصف به الصحة والبطلان -وكيف كان-[1] فمعناهما في العبادة والمعاملة واحد لا مختلف.

-إذا عرفت هذين الأمرين-[2] اتضح أن هذا النزاع كسابقه مما لا وقع له، وإنما نشأ من توهم أن العبادات ماهيات جديدة مخترعة للشارع في قبال الماهيات العرفية اللغوية مغائرة لها بالذات لا يمكن إطلاق ألفاظها عليها باعتبار وضعها اللغوي، وتحقق عندهم استعمال الشارع والمتشرعة هذه الألفاظ فيها على وجه الحقيقة أو غيرها، وشاهدوا أنها قد تكون صحيحة، وقد تكون فاسدة، فاختلقوا هذا النزاع وخرجوا له أدلة من الطرفين، واخترعوا له ثمرات، واضطربوا في تعيين محل النزاع.

فمنهم: من جعله في الوضع، وبناه على ثبوت الحقيقة الشرعية، وقد عرفت فساد المبنى، فضلاً عمّا يُبتنى عليه.

ومنهم: من جعله في الاستعمال، وحيث إن الاستعمال في الصحيح والفاسد شايع حتى في لسان الشارع لا يقبل الإنكار، وجهه بعض «بأن النزاع في مقتضى اطلاق استعمال الشارع، بمعنى إن الأصل عند إطلاقه الاستعمال إرادة الصحيح أو الأعم»، ولما رأى آخر سخافة ذلك، قال: «إن النزاع في ما هي حقيقة فيه في

---

(١) ما بين الشرطتين -في النسختين الحجريتين التين تشرفت بمطالعتهما- فوقه شق لذا حصرته بهما.

(٢) ما بين الشرطتين -في النسختين الحجريتين التين تشرفت بمطالعتهما- فوقه شق لذا حصرته بهما.

لسان المتشرعة الذي هو الميزان لاستعمال الشارع»، ولا يخفى شناعة ذلك كُلّه.

وقال صاحب الحاشية: «إن الخلاف[1] في أن المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الألفاظ المخصوصة، هل هي خصوص الصحيحة أو الأعم... إلى آخره»[2].

ومحصله: كون النزاع في نفس المخترع، وقد صرح غير واحد بأنه لا معنى للنزاع فيه؛ لعدم الإشكال في كون المخترع صحيحاً، قال الفاضل القمي رحمه الله: «لا ريب في أن الماهيات المحدثة أمور مخترعة من الشارع، ولا شك أن ما أحدثه الشارع متصف بالصحة لا غير»[3].

ومنهم: من نقل الاتفاق على أن الواقع في حيز الأمر والطلب خارج عن محل النزاع؛ لكون الأمر قرينة على الصحة، إلى غير ذلك من الكلمات الضعيفة التي وجوه ضعفها أكثر من أن تعد، وأوضح من أن تبين، يطول بذكر تفصيلها المقام من دون ثمرة مفيدة، وحاجة مهمة، وأغلب وجوه الضعف فيها معلوم ممّا حققناه بعد التأمل فيه والإحاطة به، بل أكثر تلك الكلمات عند التأمل يشبه كلام من لا يلتفت إلى ما يقول.

وكيف كان، فمقتضى ما حققناه من كون المعاني الأصلية محفوظة من دون تغيير وتبدل حتى في العبادة المشروعة كون مدار الإطلاق والاستعمال في لسان الشارع، بل المتشرعة، حتى في زماننا هذا على تلك المعاني الأصلية بحسب أوضاعها اللغوية، وإنما لها انصراف إلى المشروع في بعضها على ما تقدم، وهو لا يوجب بطلان الحقيقة الأولى، والوضع الأصلي، حتى عند أهل الشرع؛ ضرورة أن لفظ ‹الصلاة› في الصلاة على النبي ليس مجازاً عند أهل الشرع، ولا ‹صلّى العصا بالنار› إذا ليّنها وقوّمها مجاز عندهم، ومن المعلوم أن مع ذلك لا مجال للنزاع في أنها أسام

(١) في المصدر: ‹بل الخلاف›.

(٢) هداية المسترشدين ١: ٤٣٥.

(٣) قوانين الأصول: ٤٠.

للصحيحة أو الأعم.

هذا مع أن الصحة والفساد عرضان متقابلان، وقد عرفت أن مقتضى التقابل بين شيئين ورود كُلّ منهما على عين المحل الذي يرد عليه الآخر، وإلا خرجا عن التقابل، ومن المعلوم أنه يتصف بها مفهوم لفظ الصلاة، فلابُد أن يكون معنى اللفظ شيئاً يرد عليه الوصفان على التبادل، فلا يعقل أخذ شيء منهما في معنى اللفظ الذي هو معروضهما، وإلا انقلب العرض معروضاً والمعروض عرضاً، وهو مستحيل، فلو أخذ الصحة في مدلول اللفظ بأن جعل الصلاة عبارة عن نفس الأجزاء المجتمعة لزم عروض الفساد لغير ما عرض عليه الصحة، ومقتضاه خروجها عن كونها معروض الصحة أيضاً؛ لقضاء تقابل العرضين بذلك، لما تقدم من استحالة أن يكون التسعة عشرة فاسدة، ولا العشرة تسعة صحيحة.

مضافاً إلى ما تقدم أن منشأ انتزاع الصحة والفساد أما القيود المعتبرة في مرحلة الموضوعية، أو القيود المعتبرة في نسبة المحمول إلى الموضوع، وعلى التقديرين لا يعقل دخول الصحة في نفس المفهوم؛ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، وهو دور مستحيل، وذلك لأن كون الشيء نفسه مقدم بحسب الرتبة على كونه موضوعاً لحكم لكونه جهة طارية عليه، والجهة الطارية على الشيء مؤخرة عن نفس الشيء، والأمر الناشئ عن القيود المقومة لتلك الجهة لا يعقل أن يكون مقوماً لذلك الشيء، فإنه دور مستحيل، وهذا في جانب الشروط التي هي قيود النسبة أوضح، فإن الصحة الناشية منها مؤخرة عن نفس المفهوم بمرتبتين، فتوهم كون ألفاظ العبادات أساميَ للصحيحة من سخايف الأوهام لما عرفت، مضافاً إلى استلزامه ألف ماهيّة للصلاة.

والعجب، إنهم أجابوا عن ذلك بإمكان فرض جامع يكون هو للموضوع كعنوان الصحيح مثلاً، وأنت إذا تأملت هذا الكلام صدّقت بما ذكرنا من أنه يشبه كلام من لا يلتفت إلى ما يقول، فإن هذا الجامع هو مفهوم الصحيح، ومن المعلوم أن الصلاة وساير ألفاظ العبادات ليست أساميَ لهذا المفهوم، ولا يلتزم به أحد

منهم؛ لأنهم زعموا أن الصلاة مثلاً اسم للأفعال الخارجية بوصف الصحة، أي المشتمل لجميع الأجزاء والشرائط، ومن المعلوم أنها مختلفة بحسب الأشخاص والحالات والأوقات، ولا جامع بينها ومن نفسها وبعضها صحيح بالنسبة إلى شخص، وفاسد بالنسبة إلى شخص، فيلزم أن يتفاوت معنى اللفظ بالنسبة إلى الأشخاص، وهو ممّا يُضحك الثَكلى فأنه بمثابة أن يكون شيء حجراً بالنسبة إلى شخص، وشجراً بالنسبة إلى آخر.

إن قلت: إن المعنى قد يكون من الأمور النسبية.

قلت: كون المعنى أمراً نسبياً متحققاً بالنسبة إلى شخص دون شخص، غير كون التسمية نسبية، وأمر المقام كذلك، فإن الشيء الواحد اسمه صلاة بالنسبة إلى واحد دون واحد، إلى غير ذلك من المفاسد المترتبة على توهم كون ألفاظ العبادات أساميَ للصحيح، كالمفاسد المترتبة على توهم كونها أساميَ للأعم بالمعنى الذي زعموه من كون المسمى جملة معينة من الأفعال، كالأركان على ما زعمه بعض، واختاره الفاضل القمي رحمه الله[1].

ويردّه أن الصلاة قد تكون مجرد تكبير، وقد تكون محض الإشارة والإيماء، فكيف يعقل إناطة التسمية بالأركان المخصوصة، أو كونه جملة غير معينة، وهو معظم الأجزاء على ما ذكره بعض.

ويردّه: مضافاً إلى ما ذكر أن الوضع حينئذٍ غير معقول؛ لأنه ربط بين الطرفين الموضوع والموضوع له، ولابُد من تعيينهما، فكما لا يعقل وضع ألفاظ غير معينة لشيء، كذا لا يعقل وضع اللفظ لشيء غير معين.

والحاصل: أن دوران التسمية مدار أمر مبهم غير معقول، والعجب أنهم مثّلوا لذلك بزيد، حيث إن زوال جزء منه لا يوجب زوال التسمية، وكذا مثلوا بسرير، وبيت، وغير ذلك من الالفاظ، وهو تمثيل بغير نظير، فان (زيد) اسم

---

(١) انظر: قوانين الأصول:٣٣٨.

للإنسان المخصوص، والبدن غير داخل في المسمى، وإنما يطلق عليه لاتحاده معه، و«السرير» للعنوان المتقوم بالأخشاب، وكذا «البيت» للمفهوم القائم بالحيطان، وهكذا نظرائهما[1]، فالاسم تابع لمسماه وهو لا يزول بزوال جزء من الجسد المتحد معه؛ ولذا لا يزول[2] به التسمية، فما ذكر كُلّه أمثال، ونظاير، لما حققناه من كون لفظ الصلاة موضوعاً لمفهوم العطف المتحقق بالأفعال، ونفس الأفعال خارجة عن المسمى، ونسبتها إليه نسبة الجسد إلى الروح، لا أنها أمثال لما زعموه من كون المسمى نفس الأفعال، فلو مثلوا بمثل العشرة لعدد مخصوص إذ انتفى واحد منه كان أنسب، وزوال التسمية حينئذٍ بديهي.

وكيف كان، فمنشأ هذين الخيالين توهم أن للشارع في العبادات ماهيات مخترعة مباينة للمفاهيم اللغوية، وتوهم أن تلك الماهيات هذه الأفعال المؤتلفة، وقد أوضحنا لك فساد التوهمين، وبيّنا أن المفاهيم الأصلية باقية محفوظة، وأن الأفعال خارجة عن المسمى، والوضع والاستعمال تابعان لذلك المفهوم الأصلي اللغوي، والصحة والفساد أمران يطرَأان لذلك المفهوم وباعتبار جهات خارجة عن الذات والموضوع، وما استعمل فيه اللفظ.

وبالتأمل في ذلك والإحاطة به يعلم ضعف حجج الطرفين، وسقوط ما اخترعوا من الثمرات، وكُلّ ما صدر منهم من الكلمات، وما وقعوا فيه من التكلفات، ويطول بشرحها الكلام، ولا فائدة فيه مهمة.

(١) كذا في الأصل، والصحيح «نظرائهم».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تزول».

فصل

في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وجعلوه مسائل ثلاث؛ استعماله في المعنيين الحقيقيين، وفي المعنيين المجازيين، وفي الحقيقي والمجازي، ومنشأ ذلك توهم أن الجواز وعدمه تابع لحال الوضع والموضوع له، وعمّموا الوضع الترخيصي الذي زعموا وجودة في المجاز، فالاستعمال تارة يكون باعتبار الوضع الحقيقي، وأُخرى باعتبار الترخيصي المجازي، وثالثة باعتبارهما بحسب المعنيين، فهذه مسائل ثلاث، ولهم فيها أقوال:

الجواز، وعدمه، والتفصيل بين الفرد والمثنى والجمع، فالجواز في الأخيرين دون الأول، لتعددهما في التقدير، وبين الإثبات والنفي، فالجواز في الأخير لما ذكر حيث أفاد العموم.

والقائلون بالجواز اختلفوا في الحقيقيين أن الاستعمال على وجه الحقيقة فيهما أو المجاز وفي الملفق من الحقيقي والمجازي أنه على وجه المجاز فيهما، أو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين.

والحقُّ عدم الجواز في جميع الصور وليس الإشكال فيه ناشئاً من خفاء حال الوضع والموضوع له من حيث اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له، كما زعمه

صاحب المعالم[1]، وغيره.

أما وقوع الوضع والترخيص المجازي في حال انفراد المعنى كما زعمه الفاضل القمي رحمه الله[2]، فإنهما باطلان:

أما الأول؛ فلأن الوضع على ما تقدم: علقة خاصة بين اللفظ والمعنى، فهو ربط بينهما، وهما الركنان في قيام ذلك، ونسبته إلى الواضع نسبة الأثر إلى مؤثره وفاعله، فهو يتوقف عليه في الحدوث.

وأما في جهة القيام فلا يتوقف إلّا على طرفي اللفظ والمعنى، ومن المعلوم أن نسبة المعنى في الطرفية إليه كنسبة اللفظ إليه فيها، فكما أن الملحوظ في جانب اللفظ هو ذات اللفظ من دون نظر إلى قيد الوحدة وعدمها، كذلك في جانب المعنى، مع إن الوحدة المأخوذة في الموضوع له إن أُريد بها انفراد في الطرفية لذلك الوضع الشخصي القائم بهما فهي تنتفي، كون الموضوع له مركباً منه ومن آخر، ومقابله في جانب اللفظ عدم كون الموضوع مركباً منه ومن لفظ آخر.

وإن أُريد بها انفراده في أصل الوضع، فهو ينفي الاشتراك، ومقابله في جانب اللفظ عدم الترادف، ولا معنى لاعتبار الوحدة في الموضوع له سواهما وشيء منهما لا يرتبط بمحل الكلام؛ إذ الكلام في اقتران المعنيين في الاستعمال، والاقتران والانفراد في مرحلة الوضع أجنبي عن ذلك.

وأما الثاني: فمحصله: الوضع توفيقي يجب الأخذ بالمتيقن منه، ولا يجوز التعدي عنه، فإذا كان الوضع في حال الوحدة من دون علم باشتراطها وعدمه، وجب الوقوف على حال الوحدة.

فيردّه: مع إن الوقوف في مثل ذلك غير واجب، وإلا لوجب في نظايره، وهو بديهي البطلان، فإن وضع اسم لزيد إذا وقع في حال صغره أو حال كونه جاهلاً

(١) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٩.

(٢) انظر: قوانين الأصول: ٧٠.

أو بصيراً، أو نحو ذلك جاز استعماله في حال كبره، وبعد صيرورته عالماً، أو أعمى بالضرورة، وليس ذلك إلّا للعلم بخروج الجهات الخارجة عن الذات عن الطرفية؛ لعلقة الوضع القائمة بين ذات اللفظ وذات المعنى.

إن غاية ما في الباب كون اشتراط الوحدة في الموضوع له عند الشك فيه بحكم المعلوم، فيجري فيه ما عرفت في سابقة، فإنه لا يزيد على ما علم فيه الاشتراط، وإنْ أراد أنّ الموضوع والموضوع له ذات اللفظ والمعنى إلّا أن الرخصة في الاستعمال غير ثابتة إلّا في حال الوحدة.

ففيه:

أولا؛ أن الاستعمال تابع لحدوث علاقة الوضع، فإذا حدثت بين ذات الأمرين جاز استعمال أحدهما في الآخر كذلك من دون اشتراط، حتى لو نهى الواضع عنه في مورد أو حال، لا ينفع ولا يسمع، وقد أشرنا إلى نظيره في علاقة المجاز من أنها حيث ما تحققت تبعها جواز الاستعمال -رضي به الواضع أو لم يرض- حتى لو نهى، لم يُسمع، ألا ترى أن زيداً لو وضع لابنه اسماً، ثم نهى عن استعماله فيه في الليل دون النهار أو في الحضر دون السفر كان لغواً باطلاً، بل تناقضاً بحتاً.

وثانياً: لو سلم صحة ذلك بأن يكون تصرفاً وضعياً راجعاً إلى نحو من نسخ الوضع الأولى، فلا ريب أنه لا يكفي فيه مجرد العلم بكون الوضع في حال الانفراد، إذ هو تأسيس جديد بعد تأسيس، فلا يتأتيان من أصالة الاحتياط في الأمر التوقيفي.

وكيف كان، فأمر المسألة ليس مبنيّاً على تحقيق حال الوضع له من حيث التقيد بالوحدة وعدمه أو الاعتماد على الأصل في ذلك، بل المسألة مبنية على تحقيق حقيقة الاستعمال؛ فنقول: قد مرّ فيما سلف أن الاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وإيجاده في مقام تفهيم المعنى المراد وهو المراد من إرادة المعنى من اللفظ، أي إرادة تفهيمه منه لا إرادة ذات المعنى، فإن الإرادة لا تتعلق بالذوات على ما تقدم، فتوصيف الشيء بكونه مراداً من اللفظ توصيف بحال المتعلّق، أي مراد تفهيمه، وذلك أن

ما لا يحس ولا يدرك إلّا بواسطة ما يحس، فالإنسان إذا كان في ضميره شيء وأراد تفهيمه للغير لابُد له من آلة محسوسة، وهي هذه الألفاظ، وقد بيّنا فيما سبق كيفية كون الألفاظ آلات التفهيم، وأن كونها موضوعة للمعاني ليس معناه إلّا تعيّنها في ذلك، أي وضعت وجعلت آلات لتفهيم المعاني، فالمتكلم إذا أراد أن يُحدِثَ عِلْماً للغير بما في ضميره يحدثه، بالألفاظ -أي يوجد الألفاظ- فيتولد منه العلم للمخاطب، كما أن مريد إحراق الغير يوجد الإلقاء في النار، فيتولد منه الإحراق، وهذا هو الحال في التوليديات، وإن كان الوسائط في بعضها كثيرة، كما نحن فيه، حيث إن المتكلم يوجِد ابتداء الألفاظ في الخارج، فيتولد منه سماع المخاطب لها، ويتولد من سماع المخاطب لتلك الألفاظ علمه بها، فيتولد من علم المخاطب بتلك الألفاظ -أي بصدورها من المتكلم- علمه بأن مؤدياتها هي التي كانت في ضميره فأبداها على طريق الآن، الذي تقدم فيما سلف بيانه، فالوسائط وإن تعددت إلّا أنها متحدة في مرحلة التحصل والإيجاد، فإن إيجاد الأمر المتولد عين إيجاد ما تولد منه، وليس هنا إِيجادات عديدة، بل هي إيجاد واحد، به يتحقق الجميع بتولد بعضها من بعض، وبهذا الاعتبار يطلق بعضها على بعض، فيقال للإلقاء في النار أَنه إحراق، وللإحراق أَنه إلقاء في النار، وكذلك الحال في المقام، فإرادة المعنى من اللفظ عين استعماله في معناه، وهو عين إيجاد اللفظ، وهو عين إسماعه للمخاطب، وهو عين إعلام المخاطب بصدور اللفظ، وهو عين إعلامه بمؤداه، وهو عين تفهيم مقصوده له، وذلك لتحقق الجميع بإيجاد واحد، فالمقصود إحداث العلم للمخاطب، والبقية كذكر اللفظ ونحوه، وسايط وآلات له، والمجموع متحقق بإيجاد واحدة، فالاستعمال عبارة عن جعل ذكر اللفظ كذلك، لأَنه إعمال له فيما جعل آلة له، فحقيقة الاستعمال عبارة عن تفهيم المعنى باللفظ، إي إيجاد الفهم بإيجاد اللفظ.

إذا عرفت حقيقة الاستعمال، فاعلم أن محل الخلاف ما لو استعمل اللفظ في كُلّ من المعنيين، على أن يكون كُلّ منهما مورداً للحكم، متعلّقاً للنفي والإثبات، أي يكون متعلّقاً لاستعمال اللفظ فيه على وجه الاستقلال، فلو استعمل اللفظ

في مفهوم عام ينطبق عليهما انطباق الكُلّي على الفرد، فقد صرّحوا بخروجه عن محل النزاع؛ لأنه استعمال في معنى واحد، ولا إشكال في إمكانه، وإن كان[١] صحته تابعة لوجود العلاقة المصححة، كما أنه لو استعمل في مجموعهما من حيث المجموع كان استعمالاً في معنى واحد، وخارجاً عن محل النزاع، ولم يكن كلام في إمكانه وجوازه، وإن كانت الصحة تابعة لوجود علاقة مصححة، فالاستعمال في المعنيين الذي هو محل النزاع ما وقع كُلّ من المعنيين على وجه الاستقلال محلاً لاستعمال برأسه؛ لأنه ينفرد كُلّ منهما باستعمال مخصوص مستقل، وإلا كان استعمالين، كُلّ استعمال في معنى، وهو غير مربوط بمحل الكلام، بل الاستعمال الواحد الشخصي يقع على معنيين يستقل كُلّ منهما في الموقعية له، فالاستعمال واحد والمستعمل فيه اثنان.

وهذا هو محل البحث والنزاع، وحيث عرفت أن إرادة المعنى من اللفظ -أعني استعمال اللفظ فيه- وليس أمراً وراه، تبيّن لك أن كلاً من المعنيين لا ينفرد بإرادة مستقلة، فما يظهر من سلطان العلماء رحمه الله -في حاشيته على المعالم[٢]- من كون كُلّ من المعنيين في الاستعمال الواحد مراداً بإرادة على حدة، ممتازة عن إرادة الآخر، بأن يكون هنا إرادتان متضامتان بالاعتبارين فاسد؛ إذ الإرادة لا تتعدد إلّا بتعدد الاستعمال، لما عرفت أن إرادة المعنى من اللفظ عين استعمال اللفظ في المعنى، فإن إرادة المعنى من اللفظ عبارة عن إرادة تفهيمه به، وهو عبارة أُخرى عن إيجاد فهم المعنى وإحداثه للمخاطب بإيجاد اللفظ، فإن الإرادة في المقام لا يراد بها النية، بل المراد بها التسبب للإيجاد، وهو عين الإيجاد، فإرادة التفهيم للمخاطب عين إيجاد الفهم له، المتحقق بإيجاد اللفظ الذي هو الاستعمال، فالإيجاد واحد، وإن ترامى سلسلة العلة، فالإرادة عين الاستعمال في مرحلة التحصل، فلا يعقل تعددها بدونه، ولا تعدده بدونها.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (كانت).

(٢) انظر: حاشية سلطان المحققين على المعالم: ٧٠.

فإذا اتضح لك حقيقة الاستعمال ومحل الخلاف، علمت أن استعمال اللفظ في المعنيين محال؛ لأن مرجعه إلى تحقق وجودين مستقلين بإيجاد واحد، وهو إلى اجتماع النقيضين؛ لأن الوجود عين الإيجاد، وتعدد الواحد يرجع إلى اجتماع الوجود والعدم، ومن توهم الجواز غفل عن حقيقة الاستعمال، أو اختلط عليه محل الخلاف، والمظنون، بل المقطوع به هو الأول؛ ولذا ذكرنا أن المسألة مبتنية على تحقيق حقيقة لاستعمال، وإذا عرفت أن اللفظ آلة التفهيم واستعماله عبارة عن إعماله في إحداث الفهم، فاستعماله في المعنى عين تفهيم المعنى به، فالاستعمال الواحد في المعنيين على وجه الاستقلال معناه: إحداث فهمين مستقلين بتفهم واحد، وهو ما ذكرنا من ترتب وجودين مستقلين على إيجاد واحد، فما مثله إلّا كمثل القلم، حيث إنه آلة الخط، واستعماله عبارة عن إعماله في إحداث هذا الأثر، فمن البديهي أن بمدة واحدة التي هي استعمال القلم في إحداث الخط لا يعقل حدوث خطين مستقلين في الخارج، وكذا لا يعقل بتحريك شيء باليد وحدوث حركتين مستقلتين بحسب الوجود، وهكذا أمثاله ونظايره، وهذا كما ترى جهة راجعة إلى نفس الاستعمال لا يختلف الحال فيها باختلاف حال المستعمل فيه من كونه معنيين حقيقيين أو مجازين أو ملفقين، ولا باختلاف حال الموضوع له من تقيده بالوحدة وعدمه بحسب الوضع الحقيقي أو الترخيصي المجازي على ما زعموا أولاً باختلاف حال الوضع من حيث الوقوع في حال الوحدة وغيرها، ولا باختلاف حال المستعمل من حيث كونه مفرداً ومثنى أو جمعاً، ولا باختلاف حال النسبة الكلامية من حيث الإثبات والنفي، فالمسألة واحدة لا ثلاثة، ليس لها ابتناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له، والتفصيل بين المفرد والمثنى، أو بين الإثبات والنفي باطل، والقول بالجواز قول بالمحال، وضعف الكلمات الصادرة من القوم المتعلّقة بتلك الأمور واضح ممّا ذكرنا، لا فائدة في إطالة المقام بالتعرض لها، نعم هنا أمران لا بأس بالتنبيه عليهما:

الأول: أنه لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في المعنيين، فلا يجوز بالمثنى والجمع، ولا في النفي عكس ذينك التفصيلين، وذلك لأن مدخول أداة التثنية والجمع هي

نفس الماهيّة لا بشرط الصالحة، لأن تؤخذ من حيث هي في تعلق حكم عليه، وهذا هو الذي يسمونه بالإطلاق، ولأن تؤخذ من حيث الوجود ضمن فرد ما يسمونه بالنكرة، وأداة النكارة التنوين، ولأن تؤخذ من حيث التحقق في ضمن فردين أو أزيد، وهما التثنية والجمع من غير تغير في معنى نفس المدخول أصلاً، وإنما التغير والاختلاف في أنحاء استعماله ووجوده إحضار ذلك المعنى به، فتجريده في مقام الوضع المقابل للحمل يوجب كون انتساب الحكم إليه كذلك، فيكون للحكم سريان بسريان الطبيعة، وهو الإطلاق المصطلح وجعله مقروناً بالتنوين التي هي آلة التنكير يوجب كون استعمال المدخول وإحضار معناه واقعاً على هذا الوجه، أي على وجه النكارة والتحصل في ضمن فرد ما، فالاختلاف بينه وبين الأول ليس في معنى نفس المادّة، فإنه نفس الطبيعة في الصورتين وإنما الاختلاف في كيفية استعماله، وإحضار معناه في مرحلة انتساب الحكم إليه، فالتنوين آلة تجعل كون استعمال مدخوله في الكلام واقعاً على هذه الكيفية، وكذلك أداة التثنية والجمع؛ فإنهما آلتان تجعلان استعمال مدخولهما في الكلام، وكون وقوعه فيه على هذه الكيفية في انتساب الحكم إليه، أي على وجه التحصل في ضمن فردين أو أزيد، فلم يتغير مدلول نفس المدخول، وإنما اختلف[1] خصوصية استعماله في الكلام وكيفية إيقاعه طرفاً للنسبة، وقد مر أن الحروف كُلّها أدوات وآلات تحدث كُلّ منها خصوصية في استعمال الأسماء، وبه ينكشف حال أدوات النفي، ولا يعقل أن يكون للحروف معانٍ مستقلة، وإلا خرجت عن كونها حروفاً، وقد مر أن الحروف لا معنى لها أصلاً، وإنما هي تعيين خصوصيات استعمال الألفاظ في معانيها، وإطلاق المعاني في الحروف مسامحة لضيق التعبير، فمعاني الحروف كُلّها معانٍ إنشائية، والحروف آلات إنشائها وإحداثها في استعمال الأسماء، وهي خصوصيات استعمال الأسماء وانحائه، وقد سلف تفصيل ذلك في محله.

فمن المستحيل أن يستقل[2] الأداة في عرض مدخولها بإفادة معنى مغاير لمعنى

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «اختلفت».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «تستقل».

المدخول؛ لما عرفت أن الأداة لا يراد منها شيء، وإنما هي آلة تغير خصوصية استعمال المدخول وتعيين نحواً من أنحائه، فالنفي لا يراد من أداته، بل يحدث في الكلام بها، وكذا التثنية والجمع لا يرادان من أداتهما، بل يحدثان بها، فهما كالعلم المنصوب بجنب مدخولها؛ ليدل على أنه واقع في الكلام طرفاً للنسبة على هذه الكيفية ومستعمل فيه على هذا الوجه، ومن المستحيل أن يتغير معنى اللفظ المستعمل بخصوصية استعماله، أو يستقل[1] الآلة الموجبة لخصوصية الاستعمال بإفادة معنى مغاير لمعنى المدخول.

فلو جاوزنا إرادة المعنيين من المشترك في المفرد أي: بحسب المادّة لم يجز إرادتهما في التثنية والجمع، أي بحسب أداتهما، وكذلك الحال في وقوع المشترك في حيز النفي لا يمكن إرادة المعنيين منه بحسب أداة النفي، فضلاً عن أن يجوز ذلك بحسب الأداة دون المادّة كما هو مفاد التفصيليين المتقدمين، أو يجوز من جهة أداة التثنية والجمع حقيقة، ومن جهة نفس المادّة مجازاً، كما صدر عن صاحب المعالم رحمه الله[2]، فإن ذلك كُلّه ناشئ من عدم تصور المعنى الحرفي، بل غير متصور عند من تصوره.

واتضح ممّا ذكرنا أيضاً أن الأعلام لا تثنى إلّا أن تؤثر بالمسمى، فما صدر عن صاحب المعالم رحمه الله من الاكتفاء باتحاد اللفظ، وجعل التأويل بالمسمى تعسفاً، واضح السقوط ممّا عرفت، ولا منشأ له إلّا ما سمعت.

الثاني: أنه لو قلنا بجوازه في مطلق المعنيين، فلا نقول بالجواز في المعنى الحقيقي والمجازي، إذا كان مجاز هذه الحقيقة، وذلك لما تقدم أن الحقيقة والمجاز صفتان متقابلتان تنتزعان من كيفية الاستعمال، فيتصف بها الاستعمال، فيقال: استعمال حقيقي أو مجازي، ويتصف بهما اللفظ، فيقال: هو حقيقة أو مجاز، ويتصف بها المعنى، فيقال: معنى حقيقي أو مجازي. وليس ذلك إلّا لما عرفت من كونهما جهتين منتزعتين من كيفية الاستعمال، والاستعمال أمر بين اللفظ والمعنى، فاتصاف

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تستقل).

(٢) انظر: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

الاستعمال بهما أولي، واتصاف طرفيه بهما ثانوي بواسطة عروض الاستعمال، ولذا لم يكن اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ولا مجازاً، وكذا المعنى لا يتصف بهما قبله، فالحقيقة والمجاز صفتان في الاستعمال منتزعتان من كيفيتين متضادتين متقابلتين فيه.

وبيان ذلك، وإن تقدم إلّا أنه لا بأس بالإشارة إليه إجمالاً للتذكار والتوضيح، فنقول: وضع اللفظ والمعنى عبارة عن جعله آلة التفهيم، فيكون له اختصاص به في هذه الجهة على ما تقدم، والتجاوز أمر راجع إلى جهة معنوية بين أمرين، بأن يكون بينهما تناسب تام تصح معه إقامة أحدهما موقع الآخر، ويلاحظ[1] الوحدة بينهما في مرحلة تأويلية، فهما بلحاظ التحقيق متغايران، وبلحاظ التأويل متحدان، وهذا معنى كون المجاز توسعاً في الحقيقة، أي تعدياً وتجاوزاً عن حدودها المقومة لها، فإن الأسد شجاع مخصوص، وهو الحيوان المفترس، وحيث كان له تعيين وامتياز في هذه الصفة وخصوصياته الأُخر في حينها بمنزلة العدم، وهذا معنى اشتراطهم أظهر الخواص، واعتبارنا العلاقة القوية والمناسبة التامة الذي مرجعه إلى كون الصفة بحيث يضمحل في جنبها ما عداها، فيصح حينئذٍ إلغاء تلك الخصوصيات وجعل الأسد عين الشجاع في مرحلة التأويل، فكأنه اتسعت دائرة تلك الطبيعة المفترسة، وقد مر شرح ذلك فيما سلف بجميع ما يتعلق بهذا الباب، ومقتضى الاتحاد المذكور وترتب أحكامه وخواصه عليه، ومن جملة خواصه اسمه المختص به في جهة التفهيم، فإيقاع لفظ الأسد على الرجل الشجاع نحو من أنحاء إيقاعه على الحيوان المفترس، لما عرفت أنه بلحاظ الاتحاد معه وكونه عينه وهو هو، وإلا فمع لحاظ المغايرة لا يجوز لحوق أحكامه وخواصه به، كما أن إيقاعه على نفس الطبيعة المخصوصة المعهودة المتميزة بخصوصياتها نحو آخر من أنحاء إيقاعها عليه، إلّا أن الكيفيتين مختلفتان، فلفظ الأسد قد يكون إيقاعه على الحيوان المفترس على وجه التحقيق، ولحاظ الحقيقة، فهو الاستعمال الحقيقي الذي لا

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تلاحظ).

تأويل فيه، لكونه إعمالاً له فيما عيّن له، كما عيّن له من دون تصرف ولا تأويل، وقد يكون إيقاعه عليه على وجه التأويل ولحاظ التوسع، وهو الاستعمال المجازي؛ لكونه إعمالاً له فيما عيّن له، لا كما عيّن له، بل على نحو من التصرف والتأويل والتوسع فيه، فالاختلاف ابتداء وإن كان في حال المعنى إلّا الوقوف على حده الذي هو عليه، أو التوسع فيه، والتجاوز عنه، لما كان باعتبار إيقاع اللفظ الذي هو الاستعمال حدث في نفس الاستعمال كيفيتان مختلفتان متضادتان: اللتان هما منشأ انتزاع وصفي الحقيقة والمجاز، فاتصف بها الاستعمال ابتداء وبالأصالة، وطرفاه اللفظ والمعنى بواسطته ثانياً وبالتتبع، ولم يكن اللفظ والمعنى متصفين بهما قبله.

وكيف كان، فالحقيقة والمجاز صفتان متضادتان متقابلتان تطرَأان على الاستعمال على التبادل؛ لكونه مقتضى التضاد والتقابل، ولا يجوز اجتماعهما في استعمال واحد، لاستحالة اجتماع النقيضين؛ لرجوعه إلى كون الاستعمال فيه مبنيّاً على التأويل، وغير مبني عليه، فاستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومجاز هذه الحقيقة معاً محال غير جائز، ولو قلنا بجواز الاستعمال في مطلق المعنيين حتى الملفق من الحقيقة والمجاز، إذا لم يكن مجاز هذه الحقيقة.

ولعل هذا هو الوجه فيما وقع من مصنفات المتقدمين من جعل هذا المبحث عنوانين:

أحدهما: الاستعمال في المعنيين الحقيقيين.

والثاني: الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي.

على أن يكون الأول مثالاً للاستعمال في مطلق المعنيين، سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو ملفقين من الحقيقة والمجاز، إذا لم يكن مجاز هذه الحقيقة، فالتعبير بالمعنيين الحقيقيين مثال لهذه الثلاثة من باب التعبير بأكمل الأفراد وأوضحها، وإرادة الأعم بعد الاعتماد على وضوح عدم مدخلية تلك الخصوصية، لما عرفت أن مرجع الإشكال فيه راجع إلى جهة نفس الاستعمال من دون مدخليه كون مورده هو الموضوع له وغيره، على ما عرفت، فهو إشكال عام سارٍ في جميع الصور حتى في

صورة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي، إذا كان مجاز هذه الحقيقة، إلّا أن في هذه الصورة ولو أغمض عن ذلك الإشكال العام إشكالاً آخر من الجهة التي أشرنا إليها، فأفردوا لها عنوانا ثانياً من هذه الجهة، إذ رب قائل بالجواز من جهة نفس الاستعمال لا يقول بالجواز في هذه الصورة من جهة استحالة اجتماع صفتي الحقيقة والمجاز في استعمال واحد، كما عرفت، فهذا نزاع وراء النزاع الأول، فحيث افترق النزاعان احتاج كُلّ منهما إلى عنوان كما صنعه المتقدمون، والأواخر حيث لم يميزوا بين الجهتين وخلطوا بين النزاعين، فزعموا قصور الأوائل حيث أهملوا الاستعمال في المعنيين المجازين، فجعلوا المبحث مسائل ثلاثة، ولم يفرقوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بين مجاز هذه الحقيقة وغيرها.

وكيف كان، فقد أوضحنا لك الحال، وعلمت أن الإشكال من جهة نفس الاستعمال أمر، ومن جهة اجتماع صفتي الحقيقة والمجاز أمر آخر، والأول يعم جميع الصور، والأخير يختص[1] به الصورة الأخيرة، ففيها جهتان من الاستحالة الأولى ما تقدم.

والثانية: ما عرفت من كون الحقيقة والمجاز صفتين متقابلتين للاستعمال، فيستحيل اجتماعهما فيه، بل تردان عليه على التبادل، ولما كان[2] الأولى تابعة لاقتضائه في نفسه، كان اتصافه بالثانية متوقفاً على وجود مانع وصارف عن الأولى، فلهذا احتاج المجاز إلى قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وإلى هذا يرجع إلى ما استدل به على عدم جواز في هذه الصورة بأن المجاز ملزوم لقرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزم معاند لشيء معاند له، وأنت إذا أحطت خُبرا بما بينّاه علمت استقامة هذا الدليل؛ لرجوعه إلى ما حققناه، وعدم ورود شيء عليه ممّا أورد عليه القوم في كتبهم:

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تختص).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح (كانت).

منها: ما أورده سلطان العلماء من «أن المعتبر في المجاز القرينة المانعة من[1] إرادة المعنى الحقيقي في هذه الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي، وأما لزوم كون القرينة مانعة من[2] إرادة المعنى الحقيقي بإرادة أُخرى[3] فهو ممنوع»[4] انتهى.

ويردّه ما تقدم من استحالة إرادتين في استعمال واحد.

ومنها: ما قيل من «أن غاية ما ثبت كون المجاز ملزوماً لقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي منفرداً، وأما عن إرادة المعنى الحقيقي مطلقاً فلا»[5] انتهى.

فكان هذا المُورِد لم يَصِلْ إلى حقيقة الحقيقة والمجاز أصلاً، وقد شرحناها لك، ومن أحاط بها عرف سقوط ذلك.

ومنها: ما قيل أيضاً من أن اللفظ الموضوع للجزء يستعمل في الكُلّ، كالرقبة في الإنسان، ولا ريب حينئذٍ في إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي، فأين المعاندة؟!

وهذا الإيراد أضعف من جميع ما تقدم؛ لمنع المجازية فيما فرضه:

أولاً: وقد مر وجهه فيما سلف، وعدم كون الغرض المعاندة بين ذات المعنيين.

ثانياً: مع إن من الضروري عدم المعاندة بين الجزء والكُلّ، بل بينهما اتحاد وعدم إرادة المعنى الحقيقي في المفروض.

ثالثاً: وإنما الجزء يتفهم من الكُلّ بالتبع، وعدم الاستعمال فيه.

رابعاً: فيشبه أن هذا المورد لم يحمل معنى الحقيقة والمجاز ولا كيفية التنافي بينهما، ولا معنى القرينة المعاندة، ولا كيفية معاندتها، ولا وصل إلى حقيقة إرادة المعنى من اللفظ، ولا معنى استعمال اللفظ فيه، ولا تصور محل النزاع من استعمال

---

(١) في المصدر: (عن) بدل (من).

(٢) في المصدر: (عن) بدل (من).

(٣) في المصدر: عبارة (منضمة إلى إرادة المعنى المجازي فهو..).

(٤) حاشية سلطان المحققين على المعالم: ٧٠.

(٥) انظر: قوانين الأصول: ٧٠.

اللفظ في المعنيين.

ومنها: ما قيل أيضاً من أن النزاع المفيد في هذا المقام هو أنه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره، أم لا؟ وليس يلزم في كُلّ ما استعمل في غير الموضوع له أن يكون له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، غاية الأمر أن يسمي ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، والكنائي لا الحقيقي والمجازي، فإن الكناية أيضاً استعمال اللفظ في غير الموضوع له، مع جواز إرادة ما وضع له، فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة، لعدم ضرورة الالتزام[1].

وفيه:

أولاً: أنه اختلط عليه محل النزاع؛ لما بيّنا أن النزاع في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، ومجاز هذه الحقيقة لا مطلق المجاز، فضلاً عن مطلق غير الموضوع له، والدليل المذكور دليل عدم الجواز في مفروض النزاع؛ ضرورة أن قرينة المجاز تعاند حقيقة هذا المجاز لا حقيقة أُخرى، فالاعتراض على هذا الدليل باللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له، ومطلق غير الموضوع له أجنبي عن المتنازع فيه بمرحلتين.

وثانياً: أن قوله: «وليس يلزم في كُلّ ما استعمل في غير الموضوع له... إلى آخره» فاسد؛ إذ المستعمل في غير الموضوع له إما غلط أو مجاز، ولا واسطة، والغلط خارج عن مقاصد أهل الفن، فالاستعمال الصحيح في غير الموضوع له لا يكون إلّا مجازاً، وهو لا يكون بدون قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له.

وثالثاً: أن قوله: «غاية الأمر أن يُسمى ذلك... إلى آخره» باطل؛ لما تقدم في محله أن الكناية من أقسام الحقيقة، لا واسطة بينها وبين المجاز، ولا الأعم من الواسطة والمجاز، كما يوهمه ظاهر العبارة، حيث سمي المستعمل في مطلق غير الموضوع له كناية.

---

(١) انظر: قوانين الأصول: ٧٢.

ورابعاً: أن قوله: «فإن الكناية أيضاً... إلى آخره» ضعيف فاسد؛ لما بيّنا في محله، أن الكناية ليس من استعمال اللفظ في غير الموضوع له في شيء، وإلا كان مجازاً محتاجاً إلى قرينة صارفة عن الحقيقة، بل الاستعمال في الكناية لم يقع إلّا في الموضوع له، فهي من أقسام الحقيقة، إلّا أن الاستعمال في الموضوع له الذي عرفت أنه عبارة عن تفهيمه باللفظ يقع على نحوين، فتارة يتعلّق الغرض من تفهيمه بالأصالة، وأُخرى لا يكون كذلك، وهذا على قسمين:

أحدهما: ما يكون تفهيم الموضوع له لمجرد التوطئة، والتمهيد لتفهيم لازمه، فالغرض الأصيل لم يتعلق إلّا بانفهام اللازم، كقولك لمن ليس له كلب أصلاً: إنه جبان الكلب، فالغرض الأصيل لم يتعلّق إلّا ببيان كثرة الوفود، والقرى عند الذي هو لازم المعنى والموضوع له، ونظيره قولك: فلان أعطاني الدنيا، فإن الغرض بيان لازمه الذي هو كون ما أعطاه غاية مأموله ومتمناه، فاللفظ في هذين المثالين ليس مستعملاً في اللازم، بل لم يستعمل إلّا في نفس الموضوع، ولم يرد من اللفظ إلّا تفهيمه؛ لكن لا لغرض متأصل فيه، بل انفهام اللازم بواسطة انفهام المعنى والموضوع له.

والثاني: ما يتعلّق الغرض الأصيل بكليهما، كما تقول: فلان قائم الليل، وصائم النهار، وأنت تريد به بيان كثرة صلاته، وصيامه، وبيان شدة ورعه، وزهده، فانفهام اللازم والملزوم كليهما متعلّق الغرض بالأصالة، إلّا أن اللفظ لم يستعمل إلّا في الموضوع له، فإن اللفظ لم يجعل إلّا آلة لتفهيم الموضوع له، إلّا أن الغرض كما تعلّق بانفهامه من اللفظ كذا تعلق بانفهام اللازم من الموضوع له أيضاً، وهذان الأخيران هو المسمى[1] بالكناية، وهذا الثالث هو الذي اشتبه في غير واحد أنه من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع له، وغير الموضوع له معاً، لكن اتضح ممّا بيناه أن اللفظ في جميع هذه الصور الثلاث لم يستعمل إلّا في نفس الموضوع له، إلّا أن الاختلاف في تعلق الغرض بالأصالة، فتارة يكون متعلّقه نفس المستعمل

(١) كذا في الأصل، والصحيح (هما المسميان).

فيه، فيكون اللازم تبعاً في ذلك، وأُخرى يكون متعلّقه لازم المستعمل فيه، فيكون المستعمل فيه تبعاً في ذلك ومقدمة له.

وثالثة: يكون متعلّقه كلا الأمرين[1]. ولما كان مقتضى إطلاق استعماله في شيء أن يكون نفس ذلك الشيء مورد الغرض احتاج[2] الكناية إلى قرينة حاجزة عن مقتضى هذا الإطلاق، لا صارفة عن المعنى الحقيقي، كما ربما يسبق إلى أوهام بعض، فتوهم كون الكناية استعمالاً للّفظ في غير ما وضع له مع جواز إرادة ما وضع له معه من سخايف الأوهام، ناشئ من عدم التفرقة بين استعمال لفظ شيء، أي: إرادة تفهيمه به وبين كون مورد الغرض بالأصالة نفس ما أُريد تفهيمه باللفظ، ولازمه أوهما معاً على ما عرفت، فالكناية ليست إلّا من أقسام الحقيقة، وليس ما استعمل فيه اللفظ إلّا واحداً أبداً، فهي أجنبية عن هذا المقام.

تذييل

كما لا يجوز إرادة معنيين من اللفظ المفرد، وكذا لا يجوز من الجملة الكلامية؛ لعين ما عرفت، فإن اللفظ المفرد كما هو آلة تفهيم المعنى المفرد، كذلك اللفظ المركب آلة تفهيم المعنى المركب، فلا يعقل أن يحدث بكلام واحد تفهيم معنيين

---

(١) العبارة مشوشة ومربكة، ولعل فيها تقديم، وبعد مراجعة بعض الفضلاء أصلاحنها إلى: «إلاّ أن الغرض كما تعلّق بانفهامه من اللفظ كذا تعلق بانفهام اللازم من الموضوع له أيضاً، وهذان الأخيران هما المسميان بالكناية.

وثالثة: يكون متعلّقه كلا الأمرين، وهذا الثالث هو الذي اشتبه في غير واحد أنه من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع له، وغير الموضوع له معاً، لكن اتضح ممّا بيناه أن اللفظ في جميع هذه الصور الثلاث لم يستعمل إلّا في نفس الموضوع له، إلّا أن الاختلاف في تعلق الغرض بالأصالة، فتارة يكون متعلّقه نفس المستعمل فيه، فيكون اللازم تبعاً في ذلك، وأُخرى يكون متعلّقه لازم المستعمل فيه، فيكون المستعمل فيه تبعاً في ذلك ومقدمة له.

ولما كان مقتضى إطلاق استعماله...».

(٢) كذا في الأصل، والصحيح «احتاجت».

مركبين، ويتفرع على ذلك فروع، أشرنا إليها في المباحث الفقهية.

منها: أن الدليل الحاكم لا يعقل أن يستقل بإفادة حكم جديد وراء التعرض لحال الدليل المحكوم، فإن دليل الحرج مثلاً حاكم على أدلة الأحكام، فلا يدلّ إلّا على تحديدها، فوجوب الصلاة والصيام مثلاً حَدّهُ البلوغ إلى الحرج، فقوله: لا حرج في الدين، مسوق لبيان هذا الحد، فلا يعقل أن يفيد في مورد الحرج حكماً جديداً؛ لاستحالة أن يفيد الكلام الواحد [معنيين][1] مستقلين، فالحاكم حيث إنه مفسر للمحكوم، لا يعقل أن يؤسس حكماً جديداً، وإلا خرج عن الحكومة إلى التعارض، وهذا هو الفرق بين التخصيص والتحكيم.

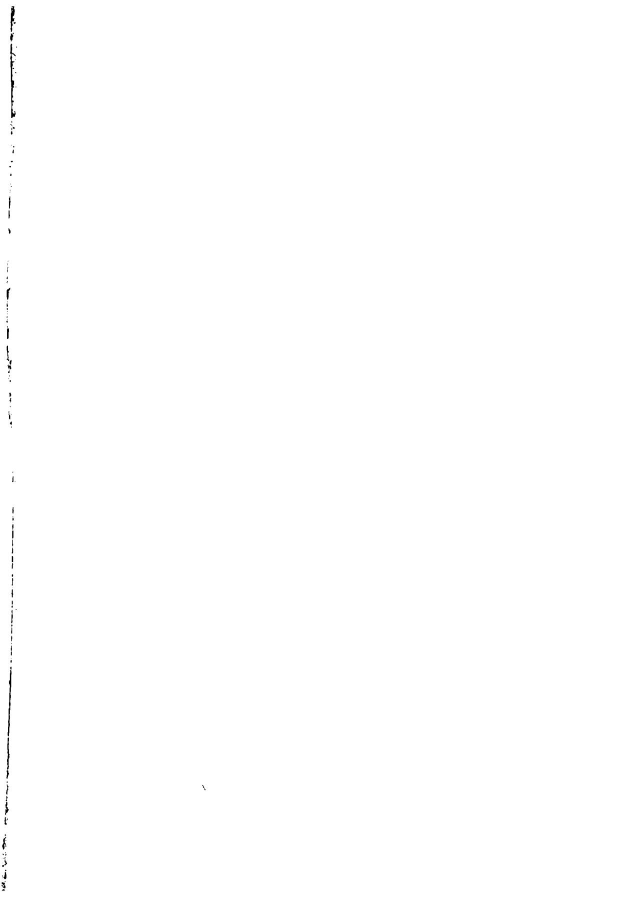
ومنها: أن الدليل الدال على حكم الكبرى لا يعقل أن يتعرض لحال الصغرى، فقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] بناء على دلالته على أحكام المعاملات، لا يعقل التشبث به على عدم انفساخ العقد عند طرو ما يشك في كونه فاسخاً للعقد؛ لأن الشك في انفساخ العقد شك في انعدامه وبقائه، والدليل المتعرض لحكم العقد لا يعقل أن يكون محققاً لموضوع العقد، وقد وقع في ذلك زلات لغير واحد من الأعلام، نبهنا عليه في محالها.

ومنها: أن الدليل الدال على حكم العلة المادية لا يعقل أن يتعرض لحكم العلة الفاعلية، ولا الدليل المتعرض لحكم العلة الفاعلية أن يتعرض لحكم عدم المانع، فالدليل الدال على أن الماء مثلاً قبل الانفعال والنجاسة لا يدل على منجسه ماذا، والدليل الدال على أن البول منجس لا يدلّ على أن ما ينجس به ماذا، فالتمسك بإطلاقه على إثبات ذلك، كما وقع لبعض الأعلام اشتباه وزلة، وكذا ما دل على أنه مقتض للتنجس لا يدلّ على أن الشيء الفُلاني ليس مانعاً عنه، فليس بين أدلة تنجيس النجاسات وبين أدلة الكر أو الجاري تعارض، كما لا تعارض بين أدلتهما وبين أدلة انفعال الماء، فإن دليل انفعال الماء متعرض لحال العلة المادّية،

(١) ما بين المعقوفين أضفناه؛ لأن المقام يقتضيه.

(٢) من آية ١ من سورة المائدة.

وأدلة النجاسات لحال العلة الفاعلية، وأدلة الكر والجاري لحال المانع من مقتضى النجاسة، بكون الكرية والجريان مثلاً عاصمين، ولا يعقل الجمع بين جهتين منها في لسان دليل واحد، فمن زعم التعارض فقد اشتبه وأخطأ، إلى غير ذلك من الزلات المتعلّقة بهذا الباب، والله الموفق إلى الصواب.



فصل

في أن المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ أو مجاز؟

اختلف الأصوليون في أن المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، أو مجاز، بعد اتفاقهم على الحقيقة في المتلبس في الحال، والمجاز في الاستقبال، قالوا: «يخرج عن محل النزاع الأفعال، ومصادر الأبواب المزيد فيها»، وعللّوا خروج الأفعال بأخذ الزمان في مفاهيمها وضعاً، فيجب أن يكون استعمالها بحسبه، وخروج المصادر بأنها موضوعة بإزاء نفس الأحداث المجردة عن الذوات، فلا يعقل فيها التلبس في الحال والاستقبال أو انقضاء التلبس، بل خروجها أولى من خروج أسماء الذوات؛ لإمكان أن يقال للكلب المستحيل إلى الملح أنه كلب، وللهواء المنقلب من الماء أنه ماء بخلاف أسماء المعاني أعني المصادر، فإنه لا يعقل فيها ذلك.

قلت: ضعف هذه الكلمات واضح ممّا سبق، وسيزيد اتضاحاً ممّا يأتي، ومن أعيان العصر[1] من قال: بخروج اسم الزمان أيضاً؛ معللًا بأن الذوات فيه نفس الزمان، فإنه أطلق على عين ذلك الزمان الذي وقع فيه الحدث، لم يعقل توهم المجاز فيه، وإن أطلق على الزمان الذي بعده فلا ريب حينئذٍ في تغاير أصل الذاتين فيكون من قبيل إطلاق المشتق على ذات قام مبدأه بذات أُخرى، كإطلاق الضارب

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٦٠، ومجموعة رسائل فقهية واصولية للشيخ الأعظم تتَتُّ: ١٣٤.

على زيد مع صدور الضرب عن عمرو، فلا يعقل توهم الحقيقة فيه، فالنزاع لا يجري إلّا في ذات واحدة تلبست بالمبدأ في زمان وانقضى عنها وزال في زمان آخر، مع بقاء عين تلك الذات في الزمانين، وهذا لا يعقل فيما تكون الذات نفس الزمان، كاسم الزمان، فيخرج عن محل النزاع حتماً.

هذا محصل الحقيقة[1] أيده الله، لكنه في غاية الضعف والسقوط؛ فإن للزمان استمرار وبقاء في العرف، والبقاء فرع الاتحاد بين الأجزاء، فاليوم زمان واحد يحدث ويبقى، وكذا الليل، والشهر، والسنة، والدقة الفلسفية لا عبرة بها، وإلا لو تثبت[2] الوحدة لزيد أيضاً؛ لأنه مؤلف من أجزاء غير متناهية، فكون زيد جسماً واحداً، وكذا الجدار، وكون البيت مكاناً واحداً إنما هو بالاعتبار العرفي، وإلا فعند المداقة تنحل إلى أجزاء متغائرة، وكذا كون اليوم زماناً واحداً من هذا الباب، فإذا تحقق[3] الوحدة جرى فيه النزاع المفروض؛ ضرورة أن للأول زوالًا وانقضاء بلحوق التالي، والمفروض أن أصل الذات باق ومستمر، فكأنه أمر واحد انقضى أوله وبقي آخره، فإذا وقع في أوله حدث وانقضى صح لك أن تقول: إن هذا الأمر الوحداني تلبس بعنوان الظرفية للحدث، ثم انقضى فبقي بلا تلبس، فيكون إطلاق (المفعَل) عليه بعد ذلك إطلاق للمشتق على ما انقضى عنه المبدأ، فيكون داخلاً في محل الخلاف، كما هو ظاهر، مع أنه لم بُني على ما ذكره لو[4] يختص اسم الزمان بالخروج عن محل النزاع، بل لزم خروج جميع أسماء الصفات من الفاعل والمفعول وغيرها عند وقوعها صفة للزمان عن محل الخلاف؛ إذ المناط فيما ذكره كون الذات المعتبر طرو عنوان المشتق عليها زماناً من دون خصوصية في العناوين الطارية، بل لا خصوصية للزمان أيضاً؛ إذ أصل المناط كون المعنون غير قار الذات، سواء كان زماناً أو من ساير الأمور المتدرجة الحصول، كالكلام والخبر ونحو ذلك، فجميع

---

(١) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسُّ: (تحقيقه) كي تستقيم العبارة.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الأصح (ثبتت).

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تحققت).

(٤) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسُّ: (لم).

المشتقات عند وقوعها أوصافاً وعناوين لأمثال هذه الأمور تكون خارجة عن محل النزاع على مقتضى كلامه؛ إذ لو أطلقت باعتبار الجزء المتلبس كانت حقائق بلا كلام، ولو أطلقت باعتبار الجزء اللاحق بعد انقضاء الجزء المتلبس كانت مجازات بلا كلام؛ لرجوعها إلى تبدل الذات لا بقائها وزوال الصفة.

ثم إن ظاهر الأكثر: أن المراد بالحال زمان النطق، فيعتبر المضي والاستقبال بالنسبة إليه، ومقتضى كون (كان زيد قائماً فقعد)، أو (سيصير قائماً) مجازاً، ولما رأى جمع شناعة ذلك، قالوا[1]: المراد به زمان النسبة، فاعتبروا المضي والاستقبال بالإضافة إليه، غفلة عن أن ذلك أشنع؛ لأنه ينتج عكس المقصود ويوجب صيرورة مورد الخلاف إجماعاً ومورد الإجماع خلافاً؛ لأن ماضي زمان النسبة ما لم يتلبس بعد ومستقبله ما تلبس وانقضى، فيكون استقباله محل الخلاف وماضيه محل الوفاق، فقال، المحققون منهم: «ليس المراد به أحد الأزمنة المعروفة، بل المراد بالحال: حالة التلبس، وماضيه: مضيّ التلبس، وهو ما انقضى عنه المبدأ، ومستقبله: استقبال التلبس، وهو ما لم يتلبس بعد»[2].

هذا محصل تحقيقهم في محل النزاع بعد التصفية والتنقيح منّا، ولكن التحقيق عدم رجوع ذلك كله إلى محصل أصلاً، ونذكر قبل بيانه أمراً يُعين على فهمه، وهو أنه نسب إلى الفارابي: أن اتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا المتحاورة في اللسان يكفي فيه الإمكان، وعدّه الشيخ مخالفاً للعرف، وزاد قيد الفعلية، والفعلية -على ما فسروها- عبارة عن التحقق والوجود في أحد الأزمنة الثلاثة[3].

وقال شارح المطالع بعد نقل كلامهما: وليس مراد الشيخ بـ«قيد الفعل، فعل[4] الوجود في الأعيان، بل يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي، فالذات الخالية

---

(١) انظر: مجموعة رسائل فقهية واصولية: ١٠٢.

(٢) انظر: قوانين الأصول: ٧٦.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات١: ١٦١ وما بعدها.

(٤) في المصدر: لا فعل.

عن العنوان يدخل في الموضوع، إذا فرضه العقل موصوفاً به بالفعل، مثلاً إذا قلنا: كُلّ أسوَد كذا، فيدخل في الأسوَد ما هو أسوَد في الخارج، أو[١] ما لم يكن أسوداً يمكن[٢] أن يكون أسوداً إذا فرضه العقل أسْوَداً»[٣] انتهى.

وحاصل هذه الكلمات: أن الذوات لا تتصف بعنوان قبل الوجود، وحيث اعتبر للوجود دخل، فاقتصر الفارابي بإمكانه[٤]، وأنكره الشيخ، واعتبر الفعلية، فهو يسلم دخل الإمكان، لكن يعتبر زيادة الفعل، وشارح المطالع مذعن بمقالة الشيخ، لكن مع تعميم الوجود إلى الخارجي، والذهني.

والكُلّ معترفون بعدم ترتب العناوين والأحكام على الذوات قبل الوجود وإمكانه، وهذا من خرافات المعقول، ووجوه النظر فيه كثيرة، وليس المقام محل التعارض لها، إلّا أن الغرض من منشأ الشبهة فيه أن اتصاف شيء بشيء عبارة أُخرى عن ثبوته له، وثبوته له عين وجوده فيه، فمع قطع النظر عن الوجود لا معنى لاتصاف شيء بشيء، وكذا ما يمتنع ثبوته لشيء لا يعقل اتصافه به.

وفيه: ما مر مراراً، أن النسبة بين شيئين لا تتوقف على الوجود المقابل للمعدم، وإنما هي كون رابطي، فإن كون الأربعة زوجاً ليس وجوداً، ولا عدم كونها فرداً عدما، وإنما حصل الاغترار من التعبير عن نسبة الشيء إلى الشيء بثبوته له، ووجوده فيه، أو كونه كذا، وقد بيّنا آنفاً أنها تعبيرات عن الربط، وقد مر في شرح حقيقة العروض قولهم: إنه الوجود في الموضوع، وقد بيّنا أن ذلك الوجود لا يعقل أن يراد به مقابل العدم؛ ضرورة عروض الوجود والعدم على الماهية، ووجود الوجود والعدم غير معقول، فتوهم دخل الوجود في الاتصاف والانتساب من الأغلاط؛

---

(١) في المصدر: «و» بدل «أو».

(٢) في المصدر: «ويمكن».

(٣) شرح المطالع ٢: ٥٩.

(٤) في نسخة «ألف» الكلمة مضروبة لم يمكن قراءتها، وفي نسخة «س» موضحة بقلم رصاص، وهي ما أثبتناها في المتن.

ضرورة اتصاف الماهيات بعوارضها والأجناس بفصولها والعدم بأحكامه، بل الوجود أيضاً، وكل ذلك اتصاف قبل الوجود، فإن لم يكن للوجود دخل في النسبة والاتصاف سقط النزاع في دخل الإمكان والفعل؛ إذ هما من أحوال الوجود مع أن الاتصاف بالعناوين متحقق في الممتنعات، فكيف يعقل اشتراط الإمكان والفعل؟ ألا ترى أن قولنا: شريك الباري كذا، موضوع هذه القضية متصف بعنوان الشركة للباري، واشتراط الإمكان والفعلية في ذلك بديهي الفساد؛ إذ من المستحيل إمكانه وفعليّته، بل الاتصاف المذكور اتصاف قبل الوجود، فلا محل للإمكان والفعل فيه، فإن الإمكان والفعلية والامتناع تعتبر بالنسبة إلى الوجود، فإن الوجود هو الذي يمتنع أو يمكن، واتصاف الشيء بالامتناع والإمكان باعتبار وجوده، وقولنا: هو ممكن أو ممتنع، أي ممكن الوجود أو ممتنعه، فالشيء المنسلخ من لحاظ الوجود لا ممكن ولا ممتنع، فقولنا: شريك الباري ممتنع، أي الذات الموصوفة بشركة الباري ممتنع الوجود، فانتساب الشركة أي الذات المفروضة، واتصافها بها إنما هو قبل الوجود، وإلا لم يعقل الحكم عليها بامتناع الوجود؛ ضرورة أنه لو اعتبر في الاتصاف المذكور تحقق[1] تلك الصفة فعلًا في أحد الأزمنة، أو إمكان تحققها كذلك، لكن مناقضاً لامتناع وجوده، فمحصل قولنا: شريك الباري ممتنع، أن الذات المفروضة اتصافها بشركة الباري فرض محض يمتنع أن يخرج عن الفرض إلى الوجود والتحقق، فالاتصاف يكفي فيه الفرض وفرض الممتنع غير ممتنع، وليس الفرض مقوماً للاتصاف؛ إذ الفرض والتصور عبارة عن تعقل الشيء على ما هو عليه، فهو تابع، وليس هو إلّا عبارة عن لحاظ الاتصاف قبل الوجود، فكما أن لحاظ الاتصاف بعد الوجود ليس مقوماً للاتصاف وإنما هو تابع، فكذا لحاظه قبله، والوجود الذهني مع أنه من الخرافات أجنبي عن هذه المراحل، وبذلك ينكشف اختلاط الأمر على شارح المطالع وتهافت كلماته وتصرفه في كلام الشيخ بما لا يرضى هو به، حيث إن الشيخ والفارابي نازعا في اعتبار الفصل وعدمه، بعد التسالم على الإمكان المنافي للامتناع، وهذا أذعن بمقالة الشيخ ثم تصرف فيها

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (تحققت).

بما يجامع الامتناع، مع أن التصرف الذي صدر منه من تعميم فعلية الوجود إلى الخارج، والفرض الذهني من الغرائب؛ إذ الوجود لا ينقسم إليهما، فضلاً عن فعلية الوجود، فكأنه زعم أن للأشياء نحواً من الوجود في الأذهان ظليا في عرض الوجود في الأعيان، كما زعم أرباب القول بالوجود الذهني، فيعتبر في كُلّ من نحوي الوجود فعلية وإمكان، وهذا هو الذي ذكرنا من الخرافات تشبه تخيلات ذي جُنة؛ ضرورة أن الشيء لا يوجد في الذهن، وإنما لذهن يدركه ويتعقله، وأين تعقل الشيء من وجوده؟!

إذا عرفت عدم توقف الاتصاف على الوجود، فاعلم أن المشتق كالفاعل مثلاً، يشتمل على مادة وهيئة.

والمادة موضوعة بإزاء الحدث من دون اعتبار وجود فيه، أو كون وجوده في زمان.

والهيئة وضعها ومعناها حرفيان، فهي جعلت بالوضع آلة النسبة المخصوصة، وهي تلبس الذات واتصافها بالمادة، وقد مرّ أن النسبة في الاتصاف أمر ليس للوجود دخل في تقومه، بل يكفي فيه الفرض، ومن البديهيات أن الألفاظ لم توضع بإزاء المعاني بقيد وجودها، ولا بقيد عدمها، فمفهوم لفظ الإنسان بالوضع هو الإنسان، وجد أو لم يوجد، وليس لفظ الإنسان في الإنسان المعدوم مجازاً بالضرورة، وكذا مفهوم لفظ الكاتب، هو العنوان المعبّر عنه بذي الكتابة، ووجد أو لم يوجد.

فلفظ الكاتب إذا استعملت مادته في نفس حدث الكتابة المعرى عن الوجود والعدم، وهيئته عينت وجه استعمال المادة، وهو كونها ملحوظة على وجه العنوانيّة للذات، ولو في مرحلة الفرض لا الوجود في الخارج، فذلك حقيقة لفظ الكاتب، بل ليس حقيقة لفظ الكاتب في الحقيقة إلّا نفس حدث الكتابة، والهيئة أداة تعيين وجه الاستعمال لا تتصف بحقيقة ولا مجاز، وقولنا: معنى (الكاتب) مفهوم ذي الكتابة، فهو تقريب لحاصل المراد لضيق التعبير، نظير قولنا: معنى (الرجل) الرجل المشار إليه، ومعنى (في الدار) الدار الواقعة ظرفاً، ومعنى (من البصرة) البصرة

المأخوذة ابتداء، وهكذا.

فإن كل ذلك تقريبات، وإلا فالمعاني الحرفية لا يمكن التعبير عنها إلّا بالمنبهات والمقربات، ولا يعقل وقوعها في عرض المعاني الإسمية ومدخولاتها، وقد مر تفصيل ذلك كله مراراً، فلفظ الكاتب إذا ذكر وأُريد بذكره إحضار مفهوم الكتابة من حيث هو الذي هو عبارة عن استعماله في معناه وهيئته عينت خصوصية استعماله ووجه إحضار معناه من كون الغرض من إحضاره عنوانيته، فقد استعمل في معناه الحقيقي من دون أن يتوقف ذلك على وجود ذات في الأعيان وتحقق كتابة منه في الخارج، فضلاً عن أن يكون تحققه في زمان، ويكون ذلك زماناً خاصاً من زمان النطق أو غيره، من دون فرق في ذلك بين أقسام المشتقات، حتى الأفعال والمصادر، وإنما اختلافها باعتبار أنحاء النسب، بل لا فرق في ذلك بين المشتق والجامد أيضاً، وإن اشتمل الأول على أداة النسبة دون الثاني، فإن معاني الألفاظ بأسرها منسلخة عن الوجود، وزمان الوجود لا ينافي ذلك ما تقدم أن الأفعال تدل على الحدوث، فإنه في مقابل أن الصفات تدل على الثبوت، وهذا أعم من أن يكون للحدوث أو الثبوت تحقق في الخارج بحيث لو لم يتحقق لم يكن للأفعال أو الصفات معنى، فدلالة اللفظ على الحدوث أمر، وكون تحقق الحدوث في الخارج مقوماً لمعنى اللفظ أمر آخر، فما قدمناه هو الأول، وما ننكره الآن هو الثاني، وإن شئت فافرض لفظ الوجود، فإنه يدل على الوجود، وليس بحيث إذا لم يتحقق وجود في الأعيان بقى هذا اللفظ خالياً عن المعنى، وهكذا الحال في الكاتب والعالم والمعلوم ونظرائها.

إذا اتضح ذلك، فقولهم: إن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال، بيان لمفاد الهيئة، فإن أرادوا بالحال الذي أدخلوه في وضع المشتق زمان النطق، ورد عليه:

أولاً: أن دخول الزمان في مدلول الهيئة مستحيل؛ لأنه معنى مستقل إسمي، ومدلول الهيئة حرفي، وقد بيّنا استحالة ذلك عند تحقيق خروج الزمان عن مفاد الأفعال في رسالتنا المعمولة في المشتقات.

وثانياً: أنه مخالف لإجماع أهل العربية على تجرد الأسماء، حتى أسماء الصفات عن الدلالة على الزمان، حتى جعلوا ذلك هو المايز بينها وبين الأفعال، وما قالوا: «إن اسم الفاعل بمعنى المضارع يعمل عمل الفعل، وبمعنى الماضي لا يعمل»[1]، أجنبي عن دخول الزمان في وضعه.

وثالثاً: أنه يستلزم عدم كون (كان قائماً)، أو (سيصير قائماً) حقيقة، وهو من الشناعة بمكان.

ورابعاً: أنه يتبنى على توهم دخل الوجود الفعلي في تقوم النسبة والاتصاف؛ إذ الزمان لا يقع إلّا ظرفاً للوجود، ولولا الوجود لم يكن لظرفية الزمان معنى.

وخامساً: أنه لو كان حقيقة فيه لم يكن لاحتمال الحقيقة في ماضيه مجرى؛ إذ الجامع بين زمان الماضي والحال ليس إلّا نفس الزمان، فلو كان حقيقة في الجامع عم الاستقبال أيضاً، وإن أرادوا به زمان النسبة، كما فرّ إليه جمع حذراً من ورود ثالث الأمور، فيرد عليه مضافاً إلى بقية ما ذكر، أمران آخران:

أحدهما: ما أُشير إليه من إيجابه صيرورة مورد الخلاف إجماعاً، والإجماع خلافاً، فإن ماضي زمان النسبة ما لم يتلبس بعد، ومستقبله ما انقضى عنه التلبس.

وثانيهما: أن الزمان المفروض إن أخذ ظرفاً للإطلاق والاستعمال بأن يكون معنى قولهم: إنه حقيقة في المتلبس في الحال، أي حقيقة إذا كان الاطلاق في حال التلبس والنسبة، فيرجع إلى الأول، أي زمان النطق، لاتحاد زمان النطق والاستعمال، وعدم الفرق بين أن تقول: التلبس في زمان النطق والاستعمال، أو النطق والاستعمال في زمان التلبس.

وإن أخذ ظرفاً لنفس التلبس والنسبة كان لغو صرفاً؛ إذ يصير معنى قولهم: هو حقيقة في المتلبس في الحال أنه حقيقة في المتلبس الذي يكون تحقق تلبسه في زمان تحقق تلبسه.

---

(١) انظر: شرح الرضي على الكافية٣: ٤١٥.

وهذا كما ترى لغو محض، وإن أرادوا به حالة التلبس، إلّا أن يكون من سنخ الزمان، كما هو ما انتهى إليه آخر تحقيق بعض، كان المحصل أنه حقيقة في المتلبس حالة تلبسه، فهو نظير أن تقول: (الإنسان) حقيقة في الإنسان حال كونه إنساناً، و(زيد) حقيقة في زيد حال كونه زيداً، وهكذا، و هذا ممّا لا يرجع إلى محصل أبداً، والذي يقضي به التأمل الصحيح أن الأمر في المقام قد اختلط على الجماعة، وليس النزاع في تعيين الحقيقة المقابلة للمجاز في المشتقات، بل النزاع في كون الإطلاق فيما انقضى عنه المبدأ حقيقياً أولاً، لا كون الاستعمال فيه حقيقة أو مجازاً.

بيان ذلك: أن شرح حقيقة الاستعمال قد مر فيما سلف تفصيلاً، وكذا شرح حقيقة إطلاق الكُلّي على الفرد، وبيّنا أن هناك بينهما مباينة تامة، وأن مورد الحقيقة والمجاز هو الاستعمال والإطلاق من حيث هو ليس مورداً للحقيقة والمجاز المصطلحين إلّا تسامحاً وبتبعية الاستعمال.

وخلاصة الفرق بينهما إجمالاً أن الاستعمال عبارة عن إقامة اللفظ موقع المعنى في الإحضار عند السامع، بأن يتوصل إلى إحضار المعنى الغير المحسوس بإحضار اللفظ المحسوس عنده، بجعل ذكر اللفظ قنطرة ومرآة لإرائة المعنى، فكأنما أوجد المعنى في عالم اللفظ ونفس اللفظ تبع وفناء صرف في تلك المرحلة كالمرآة عند النظر إلى الصورة فيها، فإن عمل هذا العمل بالنسبة إلى المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه كان استعمالاً له في حقيقته، وإن عمله بالنسبة إلى مناسب ذلك المعنى بعلامة كان استعمالاً في مجازه على ما تقدم تفصيله.

والإطلاق تطبيق للكُلّي على الفرد، لا استعمال للفظة فيه، بل الاستعمال لم يقع إلّا في نفس الكُلّي، وهو المراد من اللفظ والواقع بإزائه، وإنما لوحظ انطباقه على الفرد فأطلق عليه بإلغاء خصوصيته، ولا يعقل الحقيقة والمجاز في هذا الأطلاق؛ إذ ليس هو إلّا انطباق الكُلّي على المورد، فهو إما منطبق عليه أو غير منطبق، فإن كان الأول فالإطلاق حقيقي، أي موافق للواقع، وإلا فهو غلط لا حقيقة في الأول ومجازي في الثاني.

نعم، قد يستعمل اللفظ في المعنى المجازي ثم يطلق على فرده، فالمجاز حينئذٍ في أصل الاستعمال في ذلك الكُلّي لا في إطلاقه على المورد الذي هو فرد منه.

والحاصل: أن الإطلاق عبارة عن تطبيق المستعمل فيه على المورد بعد الفراغ عن استعماله فيه على وجه الحقيقة أو المجاز، فقولك: جاءني إنسان أو حمار، مريداً به فرداً من الإنسان، فالإطلاق على ذلك المورد في كُلّ منهما على حد سواء، وإنما الفرق في أن الاستعمال في الأول حقيقة، وفي الثاني مجاز، فالإطلاق المجازي من الأغلاط إلّا أن يراد به الإطلاق المستعمل فيه المجازي، كقولك: رأيت أسداً يرمي، مريداً به واحد من الرجال، فإن الأسد لم يستعمل إلّا في الإنسان الشجاع مجازاً، وإنما أُطلق على المورد الخاص بإلغاء خصوصيته؛ لانطباق المعنى المستعمل فيه عليه.

وتوهم كون الاستعمال ابتداء في المورد الخاص، أو كونه في الحيوان المفترس وإطلاقه على المورد الخاص الذي هو فرد الإنسان من الأغلاط وسخايف الأوهام، وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه فيما سلف، فالاستعمال عبارة عن إرائه المعنى باللفظ، فلذا لا ينبئ عن تحقيق المعنى أبداً، والإطلاق عبارة عن انطباق المعنى على المورد ووجوده فيه، فلذا ينبئ عن تحققه دائماً.

ثم إن هذا الانطباق قد يصرح به في الكلام فيؤتى حينئذٍ بصورة الحمل، كقولك: زيد إنسان، فإن معنى الحمل انطباق الإنسان عليه وتحققه فيه، وقد يكون ضمنياً، كقولك: رأيت إنساناً، مريداً به زيداً، لكونه موقع الرؤية، فالانطباق لم يصرح به في الكلام، لكنه متحقق ضمناً؛ إذ الرؤية لا تتعلق إلّا بالشخص، وليس الإنسان مستعملاً فيه ابتداء كما عرفت؛ إذ لم يوجد المتكلم لفظ الإنسان لإراءَة شخص زيد بالبديهة، ولو فعله كان غلطاً بالضرورة، لعدم المناسبة، وقد بيّنا في محله أن استعمال اللفظ الموضوع للكُلّي في الفرد من الأغلاط، وإن كان مشهوراً، وإنما أوجده لإراءَة مفهومه الذي هو الحيوان الناطق، وأطلق على الشخص الذي وقع عليه الرؤية بإلغاء الخصوصية للانطباق عليه في الواقع، فالانطباق غير

مصرح به في الكلام، لكنه موجود في ضمنه وهو المراد بالإطلاق، ولذا ينحل إلى الحمل في ظرف التحليل، كأن تقول: رأيت إنساناً هو زيد، فالإنسان في المثالين لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له، وإنما حمل على (زيد) في الأول وأطلق عليه في الثاني؛ لمكان الانطباق في الصورتين، وعلى هذا المنوال طابق النعل بالنعل (زيد ضارب)، و(رأيت ضارباً) ولا فرق، إلّا أن المفهوم المنطبق هنا عنوان مستفاد من المشتق، وفي سابقه من الجامد، وليس حال الضارب في المثالين استعمالاً وإطلاقاً إلّا كحال الإنسان فيهما، فلم يستعمل الضارب إلّا في معناه الموضوع له، وهو المفهوم والعنوان المعبّر عنه بذي الضرب على ما تقدم، وإنما حمل على (زيد) في الأول وأطلق عليه في الثاني، لمكان الانطباق في الصورتين.

فإذا اتضح ذلك، فاعلم أن جهة الاستعمال ليست محط نظر أهل العلم في المقام، ليرجع نزاعهم إلى وضع المشتقات وتعيين حقايقها المقابلة للمجازات المصطلحة حتى يرد عليهم تلك المفاسد والتحاذير المتقدمة، وإنما محط نظرهم جهة الإطلاق، فوقع النزاع بينهم في أن الإطلاق المشتق كإطلاق الجامد يعتبر فيه تحقق المبدأ وبقاؤه إلى حال الإطلاق بحيث يكون حين الإطلاق متلبساً به، كما يعتبر بقاء العنوان وتحققه حال الإطلاق وفي الجوامد حيث لا يطلق على الكلب المستحيل إلى الملح بعد استحالته، لما عرفت أن الإطلاق هو الانطباق، وهو عين تحقق العنوان في المورد فبعد الانقضاء والانعدام لا معنى له.

ذهب إلى ذلك أكثر الأشاعرة، أو أن إطلاق المشتق ليس كإطلاق الجوامد؛ لعدم كون المشتق شيئاً وحدانياً موضوعاً بإزاء العنوان، كالإنسان، بل العنوان في المشتق منتزع من انتساب المبدأ إلى الذات على الوجه المتقدم ويكفي في تحقق النسبة الموجبة لانتزاع العنوان مجرد وجود المبدأ من الذات، فلا يضر بعد الوجود الانقضاء والانعدام، ذهب إلى ذلك الإمامية، والمعتزلة، وجمع من الاشاعرة.

وإذ قد عرفت انحلال الإطلاق إلى الحمل أتجه لك أن تقول: إن حمل المشتق على مورد الاتصاف، هل هو كحمل الكُلّي على مورد الانطباق، يعتبر وجود المبدأ

في المورد حين الحمل، كما يعتبر ذلك في حمل الكُلّي على مورد الانطباق أم لا بل بينهما فرق، فحمل الكُلّي على الفرد لا يصح مع زوال ذلك العنوان الكُلّي عنه حين الحمل، وإن كان متحققاً فيه قبله، بخلاف حمل المشتق فإنه صحيح وإن انقضى المبدأ وزال حين الحمل، وذهبت الأشاعرة إلى الأول وهو التسوية، والإمامية والمعتزلة إلى الثاني، وهو التفرقة.

ومرجع النـزاع إلى اتحاد سنخي الحملين وتغايرهما، فزعمت الأشاعرة الاتحاد فقالوا بالأول، وتنبهت الإمامية بالتغاير، فقالوا بالثاني، فمستند الأشاعرة توهم هذا الاتحاد زعماً منهم أن الإنسان في قولك: (زيد إنسان)، عنوان يحمل على (زيد)، ولا يصح الحمل إلّا بوجود ذلك العنوان وتحققه في المورد حين الحمل؛ إذ الحمل مفاده الانطباق والتحقق، وكذا مفهوم (الضارب) في قولك: زيد ضارب، عنوان يعبّر عنه بذي الضرب حمل على (زيد)، فلا يصح إلّا بوجود ذلك العنوان، وتحقق المبدأ في المورد حين الحمل لقضاء اتحاد مفاد الحمل في الموضعين بذلك، ومستند الإمامية أن مفاد الحمل في (زيد إنسان) هو انطباق عنوان الإنسان على زيد، وهو عين تحققه فيه، فلا يعقل مع الزوال حين الحمل.

وأما في قولك: زيد ضارب، فالحمل وإن كان باعتبار انطباق ذلك العنوان المذكور المعبّر عنه بذي الضرب مثلاً، إلّا أن هذا العنوان المنطبق ليس عبارة عن نفس المبدأ، بل هو أمر منتزع من انتساب المبدأ إلى الذات، والأمر المنتزع تابع لمنشأ انتزاعه في التحقق، فتحقق هذا العنوان يدور مدار تحقق انتساب المبدأ إلى الذات، وتحقق هذا الانتساب إنما هو بمجرد وجود المبدأ من الذات، فلا يعتبر فيه البقاء والاستمرار إلى حين الحمل.

والحاصل: أن العنوان منتزع من النسبة، وتحقق النسبة يكفي فيه مجرد الوجود لإبقائه واستمراره، فالعنوان منطبق حين الحمل، وإن لم يستمر بقاء المبدأ، وملخص البيان: أن مفادي الحملين وسنخيهما متغايران، فزيد إنسان، حمل اتحاد، وهو هو، و(زيد ضارب) حمل انتساب، وذي هو، وبهذا البيان ظهر فساد مستند الأشاعرة،

وأنهم غفلوا عن الفرق بين الحملين واشتبهوا بمجرد ما قرع أسماعهم أن مفهوم المشتق عنوان انتزاعي مساوٍ للذات في الصدق، فخلطوا بينه وبين العناوين التي هي عين الذات، كمفاهيم الجوامد ثم خلطوا خلطا آخر بين العنوان المنتزع من النسبة وبين نفس المبدأ، فزعموهما واحدا، فقالوا: انطباق العنوان حين الحمل بتحقق المبدأ في ذلك الحين.

واتضح أيضاً بالبيان المذكور أن لا محل في المسألة لأكثر من قولين؛ صدق المشتق على المنقضي عنه المبدأ، وعدمه، لما عرفت أن منشأهما حقاً الفرق بين العنوان المستقل المتحد مع الذات وبين العنوان المنتزع من النسبة، فمن تنبه بالفرق فرّق بينهما، ومن لم ينتبه لم يفرق.

فأما كون طرف النسبة الذي هو المبدأ المنسوب أمراً حدوثياً، أو ثبوتياً سيالاً، أو غير سيال، فإنه بعيد عن المقصد، وأجنبي عن المطلب، وأبعد منه التفصيل بين طرو الضد الوجودي على المحل وبين عدمه، أو التفصيل بين وقوعه محكوماً عليه أو به.

وأردأ الجميع تفصيل صاحب الفصول[1] بين كون المبدأ من الأحداث المتعدية أو اللازمة، فإن هذه التفاصيل بأسرها أجنبية عن المطلب لا تكاد ترتبط به؛ لاستواء حال الجميع في جهة النسبة إلى الذات، وعدم صلوح المواد لتغيير حال الأدوات والهيئات، وأن الأقوال المذكورة لم تحدث إلّا من عدم تصور عنوان النزاع وجهة الخلاف.

كما اتضح بالبيان المذكور أيضاً أن المراد بالحال في كلماتهم هو حال الإطلاق أو الحمل على التقريرين اللذين مرجعهما إلى شيء واحد، وإليه ينظر أيضاً من فسره بحال النسبة، سواء أراد من النسبة؛ النسبة الحملية الصريحة -كزيد ضارب- أو الضمنية المنحل إليها إطلاق الضارب على «زيد» في قولك: رأيت ضارباً، حيث إنه في قوة قولك: رأيت زيداً، وهو ضارب، أو النسبة التامة الكلامية، حيث إنها في

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٦٠.

(زيد ضارب) هي الحملية بعينها، وفي (رأيت ضارباً)، وإن كانت نسبة الرؤية إلّا أن حال هذه النسبة عين حال الإطلاق، والحمل الاتحادي، فحال الإطلاق وحال الحمل، وحال النسبة واحدة[1]، والتعبيرات ثلاثة.

ولعل من قال: حال النطق، أيضاً نظر إلى ذلك؛ لتطابق حال النطق مع ما ذكر في (زيد ضارب)، ونحوه الذي هو المثال المتداول في أن المقام وإن انفك أحدهما عن الآخر في (رأيت ضارباً أمس) و(يجيئني ضارب غداً)، إلّا أنه لما لم يكن المعيار بحال النطق من حيث هو، بل باعتبار تطابقه لحال الإطلاق، والحمل ولو في المثال الشائع، لم يكن منافياً، بل تسامحاً في التعبير، فالتعبيرات الأربعة مرجعها إلى شيء واحد.

فمحصل مقالة أهل العلم في المسألة: إن إطلاق المشتق وحمله على المورد مع تلبس المورد بالمبدأ -أي تحققه فيه، في حال الإطلاق والحمل- ممّا لا إشكال في أنه إطلاق صحيح، ومحل يقين، كإطلاق الإنسان على (زيد) الذي هو إنسان في حال الإطلاق.

كما أن إطلاقه على من لم يتلبس بعد، أي لم يتحقق له المبدأ أصلاً، ولم يحدث بينهما نسبة ممّا لا إشكال في أنه إطلاق غير موافق للواقع وغير جائز، كإطلاق الإنسان على النطفة باعتبار أنها تصير إنسان.

وأما إطلاقه على المورد الذي تحقق له المبدأ وانقضى وزال حال الإطلاق، فمورد خلاف من حيث صحة الإطلاق وعدمه، مع تسالمهم على عدم صحة مثل هذا الإطلاق في الجوامد.

وهذا كما ترى نزاع في صدق المفهوم الموضوع له المشتق على المورد المفروض وعدم صدقه، لا في تشخيص المفهوم الذي وضع له المشتق وتعيين كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً، وقد بيّنا أن مورد كلام أهل العلم هو الأول وهو إلى الصدق

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح (واحد).

والكذب أقرب منه إلى الحقيقة والمجاز، والجماعة لما اختل عليهم الأمر فلم يميزوا بين الإطلاق والاستعمال، ولم يعرفوا أن مورد كلام أهل العلم هو الأول لا الثاني، وأن الحقيقة والمجاز يطرأان الثاني لا الأول، وأن الأول إلى الصدق والكذب أقرب منه إلى الحقيقة والمجاز، فاختلط عليهم في بدو الأمر عنوان النزاع، فلم يدروا من أين وردوا ومن أين صدر، وإذ اضطربوا اضطراباً شديداً، فحدثت منهم كلمات ضعيفة وأوهام سخيفة يظهر وجه الضعف في الجميع ممّا بيّنّاه، ولا نطيل التعرض بالمقام، فإن فيما قدمناه من المفاسد والمحاذير الواردة عليهم كفاية، ولكن لا بأس بالتعرض على وجه الإجمال لبعض كلمات شيخنا الأجل المرتضى، والفاضل القمي قدس الله روحهما، إذ هما لمحصلي أعصارنا قدوة، وكلماتهما لبقية الكلمات أسوة.

قال الأول رحمه الله فيما أُخذ عنه، وعهدة الحفظ على الآخذ: «إن التلبس بالمبدأ شرط في صدق المشتق أولاً، والظاهر أنه لا إشكال في أن المتبادر من لفظ المشتق إذا كان منفرداً غير واقع في التركيب هو كون التلبس متحققاً في زمان النسبة، سواء كان حال النطق أم ماضيه أم مستقبله، ولا فرق فيما ذكرنا بين المشتقات التي مباديها تتعدى إلى الغير، كالضارب والقاتل، وبين غيرها، كالقائم والقاعد، فإن المتبادر من لفظ القاتل هو من قام به القتل[١] في الزمان الذي ينسب إليه القاتل»[٢].

قوله رحمه الله في الصدق أن المشتق ينبئ عمّا ذكرنا، ولكن تمسكه بالتبادر يشهد بخلافه؛ إذ التبادر لا ينكشف به حال الصدق، بل هو لا يثبت إلّا الوضع على ما مر في محله، وجعله النزاع في المفرد الغير الواقع في التركيب مع كونه في نفسه من الغرائب؛ إذ المفرد لا معنى له، ومنافاته لما ذكره من إفاداته تحقق التلبس في زمان النسبة؛ إذ النسبة لا تعقل إلّا مع التركيب، ولفظ القاتل مفرداً كيف يفيد من قام به القتل[٣] في الزمان الذي ينسب إليه القاتل لو تم فلا يتم إلاّ بتوهم وقوع الخلاف في

---

(١) كذا في المصدر والأصل، والأفصح (هو من قام بالقتل).

(٢) انظر: مجموعة رسائل فقهية وأصولية للشيخ الأنصاري قدس سره: ١٠٣.

(٣) كذا في الأصل، والأفصح (من قام بالقتل).

الوضع والاستعمال من حيث الحقيقة والمجاز، فهو من أقوى الشواهد على الخلط المتقدم إليه الإشارة، وعلى الخلط المذكور شواهد في كلامه يطول بذكرها المقام.

وقال الثاني رحمه الله: «المشتق كاسم الفاعل، والمفعول، والصفة المشبهة، حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط، كما توهمه بعضهم، حتى يكون قولنا: (زيد كان قائماً فقعد)، أو (سيصير قائماً) مجازاً، والظاهر أن هذا وفاقي، كما ادّعاه جماعة، ومجاز فيما لم يتلبس بعد، سواء أُريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل، بأن يكون الزمان مأخوذاً في مفهومه، أو إطلاقه بعلاقة[1] أوله إليه، والظاهر أن ذلك أيضاً اتفاقي، كما صرح به جماعة»[2].

قوله: «حقيقة... إلى آخره» هو الخلط المتقدم.

قوله: «دون ما وجد... إلى آخره» مبني على زعمه أن من عبّر بحال التكلم يرى لها خصوصية، وهو غير معلوم، كما عرفت. ونقله دعوى الوفاق عن الجماعة من الشواهد عليه، فإن كونه وفاقاً يشهد بأن حال التكلم تعبير لا مخالفة، وإلا فلو كان المعبر بها يرى لها خصوصية كان مخالفاً، فلم ينعقد وفاق، فانعقاد الاتفاق شاهد على أن التعبير بحال التكلم تسامح في البيان والمراد به أمر لا ينافي الاتفاق، وهو ما أشرنا إليه.

قوله رحمه الله: «ومجاز فيما لم يتلبس بعد» انتهى.

هو أيضاً دليل على الخلط المتقدم، وقد بيّنا أن النزاع في الصدق والإطلاق، لا الوضع والاستعمال المعروض للحقيقة والمجاز، وأن الإطلاق إلى الصدق، والكذب أقرب منه إلى الحقيقة والمجاز، بل ولو سلم كون النزاع في الوضع لم يجر[3] الحقيقة والمجاز أيضاً؛ إذ النزاع على التقدير المذكور في وضع الهيئة، وهي على ما تقدم من سنخ الأداة والحروف لا تتصف بحقيقة ولا مجاز.

(١) في المصدر: (عليه بعلاقة).

(٢) قوانين الأصول: ٧٥.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح (تجر).

قوله: «سواء أُريد... إلى آخره».

حاصله التطبيق على إحدى العلاقتين المشارفة أو الأَوْل، حيث زعموا الفرق بينهما بأن الأولى بلحاظ تبدل زمان الشيء، والثانية بلحاظ تبدل نفس الشيء، كتحول الخمر إلى الخل، والعنب إلى الخمر مثلاً، وقد بيّنا فيما سلف بطلان العلاقتين.

قوله: «والظاهر إن ذلك أيضاً... إلى آخره»

فيه منع، وسيعلم ممّا يأتي إن شاء الله.

ثم قال رحمه الله: «وفيما انقضى عنه المبدأ أعني إطلاق اللفظ المشتق وإرادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الأزمنة، بالنسبة إلى زمان حصول النسبة في المشتق إلى من قام به خلاف، وقد يعبّر بإرادة ما حصل له المبدأ، وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة إلى زمان النطق، وما ذكرناه أحسن»[1] انتهى.

محصل ما ذكرناه: إن هنا نسبتين:

واقعية، وهي تحقق الحدث من الذات في الخارج.

وحملية صريحة، كـ«زيد ضارب»، أو ضمنية انحل إليها الإطلاق، كـ«رأيت ضارباً»، مع كون المرئي في الخارج زيداً، على ما فصلنا القول فيه.

فقوله: ما حصل له المبدأ في الماضي، يريد بهذا الحصول الأولي، وهي النسبة الواقعية، وقوله: بالنسبة إلى زمان حصول النسبة، يريد بهذا الحصول الثانية، وهي الحملية الصريحة، أو الضمنية، فغرضه أن يكون زمان تحقق الضرب مثلاً من زيد سابقاً على زمان حمل الضارب، أو إطلاقه عليه، وهذا هو الذي بيّنا أنه موقع نزاع أهل العلم لكن من حيث صحة الإطلاق أو الحمل وعدمها، لا من حيث كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً، فكأنه قدس سره التفت إلى حقيقة الأمر، لكنه اختلط عليه من جهة خفاء الميّز بين الإطلاق، والاستعمال، وهذا المقدار من الالتفات لم أجده في

(١) قوانين الأصول: ٧٥.

كلام غيره.

قوله: «وقد يعبر... إلى آخره» قد عرفت أن المخالفة بين التعبيرين غير معلومة.

ثم قال رحمه الله: «وهناك تعبيران آخران، أحدهما: استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه.

وثانيهما: استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة، أي ما خرج من العدم إلى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال، والظاهر أن المعنى الأخير أيضاً مما وقع فيه النزاع، كما سيظهر بعد ذلك، وأما المعنى الأول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازاً»[1] انتهى.

محصل التعبير الأول على ما أظن: إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بنسبة التحقق والكون السابق، وهو المراد من قوله بعلاقة ما كان عليه، لا علاقة الأَوْل أو المشارفة المصححتين للتجوز بزعمهم، كما توهمه الفاضل القمي فنفى الخلاف من كونه مجازاً، والشاهد على ما قدمناه أمران:

أحدهما: أن هذا المُعبر قد عبر بها ذكر عن محل النزاع، فكيف يعين لمورد الخلاف ما لا محيص عن كونه مجازاً، فلا يعقل أن يريد بالعلاقة احدى المصطلحتين[2]، ولفظ العلاقة هو الذي أوقع الفاضل في الشبهة.

الثاني: أن ملاحظة علاقة ما كان لو أوجب التجوز بالاتفاق، كما زعمه الفاضل لزم الإتفاق على الغلطية مع عدم ملاحظتها، لا الخلاف في كونه حقيقةً أو مجازاً.

الحاصل: أن مع اندراج المعنى في الحقيقة، فوجود العلاقة وعدمها على حد سواء، فإذا وقع الخلاف في كون المشتق حقيقة في المنقضى فكيف يعقل انعقاد الوفاق على كونه مجازاً فيه بلحاظ علاقة ما كان، فإن القائل بالحقيقة يجعل المورد

(١) انظر: قوانين الأصول: ٧٥.

(٢) كذا في الأصل، ولعل مراده تَدَّسُّ: «المصطلحين».

داخلاً في الوضع، ومع وجود الوضع لا يعمل[1] العلاقة شيئاً، فليس مفاد التعبير إلّا ما ذكرناه، من أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ عند زمان الإطلاق بنسبة التحقق، والكون السابق صحيح أو غير صحيح، فلا يكون هذا التعبير بحسب المفاد مغايراً للتعبيرات الأُخَر، بل مرجع الكُلّ إلى معنى واحد، بل توهم المغائرة والاختلاف إنما نشأ من اختلاف فهم الناقلين، أو وهمهم وتصرفهم في النقل بحسب أوهامهم.

ومحصل التعبير الثاني: ذِكْرُ الجامع الذي باعتباره يتحقق الصدق والإطلاق الحقيقي على المنقضي؛ إذ ما من مورد يشك فيه من حيث الصدق إلّا كان مرجع الشك فيه إلى الشك في الوضع للجامع الأعم، فالخلاف في صدق المشتق على المقتضي، وجواز إطلاقه عليه وعدم مرجعه إلى الخلاف في وضع المشتق للجامع الأعم، وذلك الجامع هو الذي تكفله هذا التعبير، فاتحاده مع سابقه، بل بقية التعابير المتقدمة واضح، والعجب ممّن عنه غفل!.

وبما ذكرناه يعلم ما في بقية كلمات الفاضل القمي، وما في كلمات باقي الجماعة، كصاحب الفصول ونظرائه رحمهم الله، فلا نطيل بها المقام.

هذا غاية تحرير محل النزاع بين أهل العلم في هذه المسألة، ولكن الصواب في الحق الذي ليس لنا فيه ارتياب، هو الحقيقة في الأعم من الحال والمنقضي والاستقبال، فالصدق والإطلاق حقيقي صحيح في كُلّ من الثلاثة، بمعنى: أنه بحسب الوضع منسلخ من كُلّ من الثلاثة، ودعوى الإجماع على المجاز في المستقبل وهم، وذلك لأن المادّة موضوعة بإزاء نفس الحدث المجرد عن كُلّ شيء، والهيئة وضعت آلة لنسبة مخصوصة، وهي تقيد الذات بها، والنسبة لا يتوقف تقومها على الوجود، بل لو انتسب الشيء باعتبار وجوده كان ذلك داخلاً في النسب الانتزاعية لا المتأصلة، كما بينّاه في رسالتنا المعمولة في الاشتقاق[2]، فتوهم أن الضرب ونحوه

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «تعمل».

(٢) انظر ما حققه المصنف في رسالة «المشتقات»: ١٥١ وما بعدها.

من الأَحداث المتأصلة ينتسب إلى الذوات باعتبار الوجود غفلة واضحة، بل انتساب الضرب ذاتي والوجود من جملة الإحداث، وكذا العدم وكون انتسابها باعتبار الوجود كما ترى.

والحاصل: أن النسبة هي الارتباط والربط غير الوجود بالضرورة، فإذا انسلخ النسبة من الوجود فانسلاخها من الزمان الذي هو ظرف الوجود أولي، وقد عرفت عدم الفرق بين زمان التكلم، والنسبة، والإطلاق، والحمل، وتوهم أن المراد بالحال والمضي والاستقبال غير الزمان اشتباه، واعتقاد ذلك تحقيقاً غرور.

نعم هو غير الأزمنة الثلاثة بالمعنى المتعارف، كما حققه المحقق القمي وغيره، لا خارج من سنخ الزمان أصلاً.

والحاصل: إن مفهوم المشتق أمر منتزع من نسبة الحدث إلى الذات، والنسبة تلاحظ تارة قبل الوجود -أي مع قطع النظر عنه- كقولك: الإنسان ناطق، والعدم سابق، وأمثال ذلك، فإن انتساب النطق إلى الإنسان، والسبق إلى العدم، لا ربط له بعالم الوجود، وتارة تلاحظ باعتبار الوجود، أي تصادف مورد الوجود والحدث، أما في الحال، كزيد نائم، أو رأيت نائماً، أو قد رأيت زيداً مع وجود النوم، وتحققه في حال النسبة أو الحمل أو الإطلاق.

وأما في الماضي بالنسبة إلى هذه الحال، كزيد ضارب، أو رأيت ضارباً، وجاءني قاتل عمرو، إذ المفروض سبق تحقق الضرب منه، أو القتل على زمان الحمل أو الرؤية والمجيء، ومن هذا الباب ﴿**السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا**﴾[1]، و﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا**﴾[2].

وأما في المستقبل بالنسبة إلى الحال المذكور،كقول الصحابة -قبل وقعة الطف-: هذا قاتل الحسين عليه السلام، مشيرين به إلى ابن سعد لعنه الله[3]، فإن ذلك كان معروفاً

(١) من آية٣٨ من سورة المائدة.

(٢) من آية٢ من سورة النور.

(٣) قال الشيخ المفيد قدس سره في الإرشاد جزء ٢ صفحة ١٣١: «وروى عبد الله بن شريك العامري،

عندهم على ما في التواريخ، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: هو قاتلي، مريداً به ابن ملجم لعنه الله[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[٢]، وقوله: إن الله جامع الناس ليوم[٣]، وكقولنا: يا رافع الظلم، ويا باسط العدل في الأمم، ويا مميت الفتن، ويا محي السنن لصاحب العصر عجل الله فرجه، وكقولك: أنا ضارب زيداً إن شاء الله، وأنت قاطع العزم على ضربه، وهكذا.

فإن مفهوم المشتق جهة عامة تنطبق على جميع هذه الموارد، وليس في شيء منها مجاز وتأويل، فالصدق والإطلاق في جميعها حقيقي، وموافق للواقع لوجود الموضوع له، وتحققه في الجميع، فإن مفهوم الضارب على ما عرفت هو ذو الضرب، وهو يعم الموارد المذكورة، فإن كون الشيء ذا المبدأ وصاحبه، أعم من أن يكون صاحبه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده، ككون الإنسان ذا نطق، ومن أن يكون صاحب المبدأ الموجود في زمان الحال، أو صاحب المبدأ السابق الوجود، أو

قال: كنت أسمع أصحاب علي عليه السلام، إذا دخل عمر بن سعد من باب المسجد، يقولون: هذا قاتل الحسين بن علي عليهما السلام وذلك قبل قتله بزمان».

(١) جاء في بصائر الدرجات ص ١٠٩ عن أبي محمد عن عمران بن موسى عن إبراهيم بن مهزيار عن محمد بن عبد الوهاب عن إبراهيم بن أبي البلاد عن أبيه عن بعض أصحاب أمير المؤمنين، قال: «دخل عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله على أمير المؤمنين عليه السلام في وفد مصر الذي أوفدهم محمد بن أبي بكر رحمه الله ومعه كتاب الوفد، قال: فلما مر باسم عبد الرحمن بن ملجم، قال: أنت عبد الرحمن، لعن الله عبد الرحمن، قال: نعم يا أمير المؤمنين، أما والله يا أمير المؤمنين إني لأحبك، قال: كذبت، والله ما تحبني، ثلاثاً، قال: يا أمير المؤمنين أحلف ثلاثة أيمان، أني أحبك، وأنت تحلف ثلاثة أيمان، أني لا أحبك. قال: ويلك، أو ويحك، إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام فأسكنها الهواء فما تعارف منها هنالك أيتلف في الدنيا، وما تناكر منها اختلف في الدنيا. وإن روحي لا تعرف روحك، قال: فلما ولى، قال: إذا سركم أن تنظروا إلى قاتلي فانظروا إلى هذا، قال بعض القوم: أو لا تقتله؟ أو قال: تقتله، فقال: من أعجب من هذا تأمروني أن اقتل قاتلي(الخ)».

(٢) سورة الزمر آية ٣٠.

(٣) لعله قدس سره كان يريد آية ٩ من سورة آل عمران: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ﴾.

صاحب المبدأ اللاحق الوجود، فالخصوصيات خصوصيات موارد الإطلاق غير داخلة في الوضع، وإلى ذلك يرجع قول أهل العربية اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل، وبمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل فعله، ومن هنا تعرف أن ما سبق من دعوى الإجماع على كونه مجازاً في المستقبل من الأوهام السخيفة، كيف والمضارع واسم الفاعل متقاربان، والحال والاستقبال اشبع موارد المضارع، حتى ظن الوضع والحقيقة فيه، فكيف يعقل أن يكون مقاربه حقيقه في الماضي ومجازاً في المستقبل، كما توهم، فقول أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم: إن النزاع في الصدق وهو يتبع التحقق، وعنوان المشتق منتزع من النسبة، والمنتزع يتبع منشأ انتزاعه في التحقق، وتحقق النسبة بخروج الحدث من العدم إلى الوجود، وهو يعم الماضي والحال دون الاستقبال؛ متضح الضعف ممّا حققناه، فإن كون النزاع في الصدق وتبعية الصدق للتحقق مسلم، لكن التحقق غير الوجود، فإن تحقق النطق في الإنسان في مرحلة سابقة على الوجود، وكون عنوان المشتق منتزعاً، والمنتزع تابعاً لمنشأ انتزاعه في التحقق مسلم، لكن كون تحقق النسبة بخروج الحدث من العدم إلى الوجود الذي هو الجامع بين الماضي والحال على معتقدهم ممنوع، ووجه المنع ظاهر ممّا تقدم اتفاقاً، فالذي أوقعهم في الشبهة توهم دخل الوجود في النسبة، فأفرط الأشاعرة فزعموا أنها تدور مدار فعلية الوجود فإذا زالت زالت النسبة، وخطّأهم الإمامية والمعتزلة، فقالوا: تدور مدار مجرد الوجود، والخروج من العدم فما لم يوجد الحدث من الذات لم يتحقق بينهما انتساب، فلذا قالوا: إن الإطلاق على من لم يتلبس بعد غير صحيح، لكنه غير صحيح؛ إذ النسبة لا تتوقف على الوجود، فلو توقفت فإنما تتوقف على لحاظه، فانك تنسب الضرب إلى (زيد) بلحاظ تحققه منه من بعد، وإنه سيوجده، فنقول: زيد يضرب عمر غداً، فإن زمان النسبة أن الاستعمال والتكلم؛ إذ هي من الأمور الإنشائية على ما مر في محله، من أن معاني الحروف والأدوات وما هو من سنخها معان إنشائية، وزمان وجود الضرب هو الغد، وزيد ضارب عمر غداً متقارب معه في المفاد، وإنما الفارق تمامية النسبة ونقصها.

هذا غاية توضيح أمر المقام وإزاحة الشبهات عنه، وهنا أمر لا بأس بالإشارة إليه: وهو أن التلبس الفعلي ربما يستفاد من بعض الموارد، كزيد نائم أو قائم أو مؤمن وأمثال ذلك، ولو كان هذا الظهور مستنداً إلى أحد الأمرين من الوضع أو انصراف الإطلاق كان على الأصولي البحث عنه، وكلاهما باطلان.

أما الوضع؛ فكما عرفت.

وأما انصراف الاطلاق؛ فلعدم الاطّراد؛ إذ لو كان الإطلاق منصرفاً للاّطراد في جميع موارد الإطلاق، وهو غير معلوم، أو معلوم العدم، فإذا رأيت ضارباً لا ظهور له في التلبس فعلاً بالضرب حين الرؤية، وكذا رأيت قاتل عمر، وشارب الخمر، ورفيق فُلان، وقائد القوم إلى غير ذلك، فإنه لا يستفاد من هذه الموارد أنه حين الرؤية، كان يضرب، أو يقتل، أو يشرب، أو يرافق، أو يقود، ومن الواضح المعلوم أن ليس عدم الاستفادة في هذه الموارد مستنداً إلى جهة طارية وموانع خارجة، ومعه يبطل انصراف الإطلاق، وينكشف أن الاستفادة في تلك الموارد المتقدمة استندت إلى خصوصيات الموارد وقرائن خارجية، فكلفة البحث عنها ساقطة؛ لأنها لا تنضبط تحت ضابطة، فلو كان ناشئاً من الإطلاق؛ لكان له انضباط واستحقاق لأنْ يبحث عنه، وأمكن إرجاع الأقوال المفصلة إلى تحديد ذلك بحسب أنظار المفصلين:

فمنهم: من زعم أن هذا الانصراف في المواد الغير السيالة، وأما في السيالة فسيلانها يمنع عنه.

ومنهم: من زعم أنه في المواد الثبوتية، وأما في الحدوثية فحدوثها مانع، والعجب ممّن نقل هذا التفصيل عكس ما ذكر ثم اشتهر كما نقل، ورُبَّ غلط مشهور.

ومنهم: من زعم أن طريان الضد الوجودي مانع.

ومنهم: من زعم أن وقوعه محكوماً عليه مانع عنه، لكن لمّا عرفت أن الظهور المذكور لو كان في بعض المقامات فإنما هو لخصوصية في ذلك المقام لم يكن

للتفاصيل المذكورة وجه أصلاً، ولا جهة ارتباط بالمقام.

أما عدم ارتباطها بجهة وضع المشتق أو صدقه، فقد تقدم.

وأما بجهة انصرافه فحاله ما عرفت؛ إذ هو متجه حيث يكون لإطلاقه انصراف منضبط، وأما التابع لخصوصية المقامات فلا يقف على حد ولا يدخل تحت ميزان منضبط، فلذا تجد في بعض الموارد عدم الظهور في وجود المبدأ أصلاً، فضلاً عن كونه في زمان الحال، كالإنسان ناطق أو الحيوان متحرك بالإرادة أو الناطق فصل الإنسان وغير ذلك ممّا هو إخبار عن قضايا كلية غير مرتبطة بالوجود والعدم في بعض الموارد، ربما يكون له ظهور في مجرد الوجود من دون تعيين زمان خاص، كزيد ضارب، فإنه لا يدل على أزيد من وجود الضرب عن[1] زيد، والظهور المذكور ناشئ من خصوص كون الإخبار في المقام المذكور لغواً من دون الوجود قد يكون الإخبار عن محض الوجود في بعض الموارد أيضاً لغواً، كقولك: زيد نائم، والهواء بارد، فإن الإخبار عن مجرد وجود نوم من زيد، وبرودة في الهواء، لغو غير مفيد، فيتعين زمان الحال لخصوصية هذا المورد، وقد يكون لدوام المبدأ في الذات دائماً نحو ﴿الله تعالى عالم﴾، و﴿زيد حسن الوجه﴾ أو غالباً، كـ﴿هذا مؤمن﴾ و﴿ذاك كافر﴾، وقد يكون لمناسبة مقام المدح أو الذم أو غير ذلك ممّا لا تحصى، وذلك كافٍ في معرفة سر الموارد الظاهرة في التلبس الفعلي التي منها وقوعه عنواناً في موضوع الحكم، فإن أخذ القيد في الموضوع يحتاج إلى نكتة هي إما الابتلاء وكونه محل الحاجة، وإما تعريف الموضوع، وإما كونه عنواناً فيه له دخل في ترتيب الحكم عليه، أو غير ذلك، وليس لنفس التقييد ظهور في شيء من ذلك، وإنما يجب استعلامه من خارج، فإذا استعلم أنه عنوان في الموضوع وجب وجوده في حال النسبة، كقولك: أكرم العالم، وأعط الفقير، وأنقذ الغريق، وأمثال ذلك ممّا جعل الوصف عنواناً، فيعتبر تلبس الموضوع به حين ترتب الحكم؛ لقضاء العنوانية به، فيجب أن يكون حين الإكرام عالماً، وحين الإعطاء فقيراً، وحين الإنقاذ غريقاً، وإذا لم يكن عنواناً،

---

(١) كذا في الأصل، والأصح ﴿من﴾.

بل كان معرّفاً لموضوع الحكم، كما في ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[١]، ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[٢]، ومات ميت، ومن قتل قتيلًا فله سلبه[٣]، مّما جعل الوصف معرّفاً إجمالياً لموضوع الحكم، لا عنواناً في ترتبه عليه، فلا يعتبر وجود المبدأ في حين ترتب الحكم، والفرق بين الوصف عنواناً، أو معرفاً قد مر عند التعرض لحال علايق المجاز، فلا نعيد، فإنه إطناب، فراجع هناك حتى يتضح لك الأمر.

قد تم الجزء الأوّل المتكفّل للمقالة الأولى

ويتلوه الجزء الثّانى المتكفّل للمقالة الثّانية

في مباحث الأوامر و النّواهى إن شاء الله تعالى[٤]

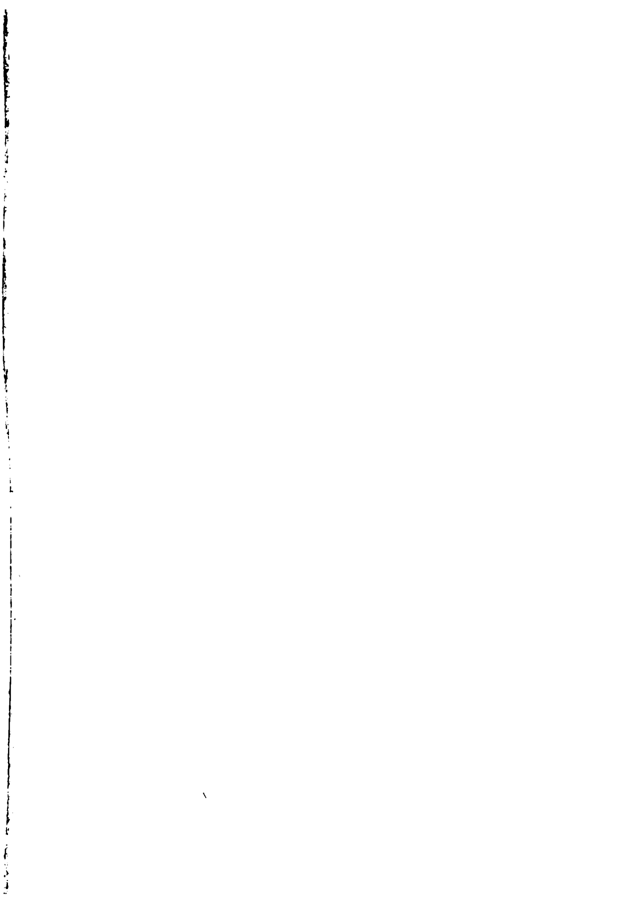
---

(١) من آية ٢ من سورة النور.

(٢) من آية ٣٨ من سورة المائدة.

(٣) جاء في عوالي اللآلي ١: ٤٠٣، عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: «**من قتل قتيلًا، فله سلبه**».

(٤) الجزء الثاني مفقود، أو لعله ﵀ لم يكتبه أصلًا، انظر ما قدمناه في المقدمة.



قائمة المصادر

القرآن المجيد.

حرف الألف:

- الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، الطبعة: الأولى: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م/ الناشر: دار الفكر.
- الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة: الثانية: ١٤٠٢/ الناشر : المكتب الإسلامي.
- إحياء علوم الدين للغزالي/ الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- الإرشاد للشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة: الثانية: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م/ الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت -لبنان.
- الإشارات والتنبيهات لأبي علي سينا، الشرح: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، شرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة: الأولى: ١٣٨٣ ش/ الناشر : نشر البلاغة - قم.
- إيضاح الفوائد لابن العلامة فخر المحققين الشيخ أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، تعليق: السيّد حسين الموسوي الكرماني، والشيخ علي پناه الإشتهاردي، والشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة: الأولى: ١٣٨٧/

المطبعة: المطبعة العلمية – قم.

٥ أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، تحقيق وتخريج: السيّد حسن الأمين/ الناشر: دار التعارف للمطبوعات –بيروت–لبنان.

٥ الأعلام لخير الدين الزركلي، الطبعة: الخامسة: أيار–مايو ١٩٨٠م/ الناشر: دارالعلم للملايين – بيروت – لبنان.

حرف الباء:

٥ بحار الأنوار للعلّامة المجلسي، الطبعة: الثانية المصححة: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م/ الناشر: مؤسسة الوفاء – بيروت – لبنان.

٥ بحر الفوائد في شرح الفرائد لميرزا محمدحسن الآشتياني، طبعة قديمة خالية من اسم الناشر وتاريخ النشر.

٥ البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: الدكتور محمد محمد تامر، الطبعة: الأولى: ١٤٢١ - ٢٠٠٠ م/ الناشر: منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت –لبنان.

٥ بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن بن فروخ «الصفار»، تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٣٦٢ ش/ الناشر: منشورات الأعلمي – طهران.

٥ البيان والتبيان للجاحظ، الطبعة: الأولى: ١٣٤٥ - ١٩٢٦ م / الناشر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد – مصر

حرف التاء:

٥ تاج العروس من جواهر القاموس لمحب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، تحقيق: علي شيري، سنة الطبع: ١٤١٤ -

١٩٩٤م/ الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

٥ تبيان صادق لسيد ابراهيم سيد علوي/ الناشر: انتشارات مؤسسه كتاب شناسي شيعه.

٥ تجريد القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين على الكاتبي القزويني، بحاشية السيّد الشريف الجرجاني، تصحيح محسن بيدارفر، الطبعة الأولى: ١٤٢٤/ الناشر: منشورات بيدار- قم.

٥ تحرير الأحكام للعلّامة الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري/ إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة: الأولى: ١٤٢٠/ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٥ تعليقة على معالم الأصول للسيد علي الموسوي القزويني، تحقيق : السيّد علي العلوي القزويني، الطبعة: الأولى: ١٤٢٢/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٥ تقريرات آية الله المجدد الشيرازي للمولى علي الرّوزدري، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث، الطبعة: الأولى: ذو الحجّة ١٤٠٩ هـ/ الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث - قم المشرّفة.

٥ تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة: الثالثة: ١٣٦٤ ش/ الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران.

٥ تهذيب الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي، طبعة حجرية مطبوعة في طهران سنة١٣٠٨.

٥ تقريب التهذيب لابن حجر، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الثانية: ١٤١٥ - ١٩٩٥ م/ الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان.

٥ تعليقة أمل الآمل للميرزا عبد الله أفندي الإصبهاني، تدوين وتحقيق: السيّد أحمد الحسيني، الطبعة: الأولى: ١٤١٠/ الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي

- قم المقدسة.

٥ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة: الثالثة: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م/ الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت.

حرف الجيم:

٥ الجامع لجوامع العلوم لملا محمد مهدي النراقي، مطبعة الإمام أميرالمؤمنينA بإشراف: محسن بيدارفر.

٥ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للخواجه نصير الدين الطوسي، الشارح: العلّامة الحلي، ويليه رسالة التصور والتصديق لصدر الدين محمد الشيرازي، سنة الطبع: ١٣٦٣/ الناشر: انتشارات بيدار.

حرف الحاء:

٥ حاشية سلطان المحققين (العلماء) على المعالم، طبعة حجرية مطبوعة في ذيل شرح المعالم للمولى محمد صالح المازندراني/ منشورات مكتبة الداوري، قم المقدسة.

٥ الحاشية على المطول لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، قرأه وعلق عليه: الدكتور رشيد اعرضي، الطبعة: الأولى: ٢٠٠٧/ الناشر دار الكتب العلمية-لبنان.

٥ الحاشية على قوانين الأصول لجواد الطارمي، طبعة حجرية، الناشر براهيم باسمجي.

٥ حاشية القوانين- مجموعة حواشي مطبوعة في هامش القوانين- للفاضل القمي، طبعة حجرية: ١٣١٥هـ، تبريز - إيران.

٥ الحديقة الهلالية للشيخ البهائي العاملي، تحقيق: السيّد علي الموسوي الخراساني،

الطبعة: الأولى: ربيع الأول ١٤١٠/ الناشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث-قم المشرفة.

۵ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي، الطبعة: الثالثة: ١٩٨١م/ الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

حرف الخاء:

۵ الخلاف للشيخ الطوسي، تحقيق: جماعة من المحققين، سنة الطبع: جُمادى الآخرة ١٤٠٧/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۵ خلاصة الأقوال للعلامة الحلي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى: عيد الغدير ١٤١٧/ الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.

حرف الدال:

۵ ديوان الإمام علي عليه السلام مقدمه واصطلاحات: مصطفى زماني، سنة الطبع: بهار ١٣٦٨ ش/ الناشر : انتشارات پيام اسلام - قم.

۵ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة للسيد علي خان المدني الشيرازي، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، سنة الطبع : ١٣٩٧/ الناشر: منشورات مكتبة بصيرتي - قم.

۵ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، حققه وقدم له الدكتور محمد رضوان الداية، والدكتور فايز الداية، الطبعة: الأولى: رجب١٤٢٨، الناشر: دار الفكر بدمشق.

۵ ديوان العجاج، تحقيق: الدكتور عبد الحفيظ السلطي/ توزيع مكتبة أطلس- دمشق.

۵ ديوان الاخطل، شرحه وصنف قوافيه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين،

الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ/ دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

حرف الذال:

٥ الذريعة إلى أصول الشريعة للشريف المرتضى، تصحيح وتقديم وتعليق : أبو القاسم كرجي، سنةالطبع : ١٣٤٦ ش/ المطبعة: دانشكاه طهران.

٥ الذريعة إلى تصانيف الشيعة لآقابزرگالطهراني، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م/ الناشر: دارالأضواء-بيروت-لبنان.

حرف الراء:

٥ رسالة في المشتقات للميرزا صادق التبريزي، نسخة حجرية.

حرف الزاي:

٥ زبدة الأصول للشيخ البهائي العاملي، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعة: الأولى: ١٤٢٣ - ١٣٨١ ش/ الناشر: مرصاد.

حرف السين

٥ السرائر لابن إدريس الحلي، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة: الثانية: ١٤١٠/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

حرف الشين:

٥ شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني، تحقيق مع تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني/ ضبط وتصحيح: السيّد علي عاشور، الطبعة: الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠ م/ الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت - لبنان.

٥ شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، الطبعة: الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م/ الناشر: دار المعارف النعمانية.

۵ شرح التجريد للقوشجي نسخة حجرية.

۵ شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، الطبعة الأولى: ١٤٢٤/ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

۵ شرح الرضي على الكافية لرضي الدين الأسترابادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، سنة الطبع : ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م/ الناشر: مؤسسة الصادق-طهران.

۵ شرح المطالع لقطب الدين الرازي، راجعه وضبط نصه: أسامة الساعدي، الطبعة: الأولى: ١٤٣٣/ الناشر: ذوي القربى.

۵ شهداء الفضيلة للميرزا عبد الحسين الأميني، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، بإشراف السيّد علي عاشور، الطبعة الأولى:١٤٣١ ـ ٢٠١٠/ الناشر: مؤسسة التاريخ العربي بيروت - لبنان.

حرف الصاد:

۵ الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة: الرابعة: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧ م/ الناشر: دارالعلم للملايين-بيروت-لبنان.

۵ صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين/ الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

حرف الضاد:

۵ ضوابط الأصول للسيد إبراهيم الموسوي القزويني، طبعة حجرية.

حرف العين:

۵ العدة في أصول الفقه «عدة الأصول» للشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى: ذو الحجة ١٤١٧ - ١٣٧٦ ش.

۵ عوالي اللآلئ لابن أبي جمهور الأحسائي، تقديم: السيّد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م/ المطبعة: سيد الشهداء-قم.

۵ كتاب العين للخليل الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة: الثانية: ١٤٠٩/ الناشر: مؤسسة دار الهجرة - ايران - قم.

۵ عمدة القاري للعيني/ الناشر : دار إحياء التراث العربي.

حرف الفاء:

۵ فرائد الأصول للشيخ الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة: الأولى شعبان المعظم ١٤١٩/ الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.

۵ الفصول الغروية في الأصول الفقهية للشيخ محمد حسين الحائري، سنة الطبع: ١٤٠٤/ الناشر: دارأحياء العلوم الإسلامية-قم-ايران.

۵ الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى: شوال المكرم ١٤١٢/ الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۵ الفصول المختارة للشيخ المفيد، تحقيق: السيّد نور الدين جعفريان الاصبهاني، الشيخ يعقوب الجعفري، الشيخ محسن الأحمدي، الطبعة: الثانية: ١٤١٤-١٩٩٣ م/ الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت-لبنان.

۵ الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، الطبعة: الأولى: ١٤١٨-١٣٧٦ ش/ الناشر: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضاعليه السلام.

۵ فهرست اسماء مصنفي الشيعة ﴿رجال النجاشي﴾ للنجاشي، الطبعة: الخامسة:

١٤١٦/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

◊ الفهرست الشيخ الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة: الأولى: شعبان المعظم/ الناشر: مؤسسة نشر الفقاهة.

◊ فهرست منتجب الدين لمنتجب الدين بن بابويه، تحقيق: سيد جلال الدين محدث الأرموي، سنة الطبع: ١٣٦٦ش/ الناشر : مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

◊ الفوائد الرجالية للسيد مهدى بحر العلوم، تحقيق وتعليق: السيّد محمد صادق بحر العلوم، و السيّد حسين بحر العلوم، الطبعة: الأولى: ١٣٦٣ ش/ الناشر: مكتبة الصادق - طهران.

◊ فقه اللغة وسر العربية لعبد الملك الثعالبي النيسابوري، تحقيق: د. فائز محمد، مراجعة: د. إميلي عقوب، الطبعة: الثانية: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م/ الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.

◊ فهرس التراث للسيد محمد حسين الحسيني الجلالي، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، الطبعة: الأولى: ١٤٢٢-١٣٨٠ش/ الناشر : دليل ما.

◊ الفوائد الحائرية لمحمد باقر الوحيد البهبهاني، الطبعة: الأولى المحققة: شعبان المعظم ١٤١٥/ الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.

◊ الفوائد الضيائية، طبعة حجرية.

حرف القاف:

◊ قوانين الأصول للميرزا أبي القاسم القمي، حجرية قديمة.

حرف الكاف:

◊ الكافي للشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثالثة:

١٣٦٧ ش/ الناشر: دار الكتب الإسلامية-طهران.

٥ كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوقتَتَّنُ، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، سنة الطبع: محرم الحرام ١٤٠٥ - ١٣٦٣ ش/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٥ كنز الفوائد لأبي الفتح الكراجكي، الطبعة: الثانية: ١٣٦٩ ش/ الناشر: مكتبة المصطفوي - قم.

٥ الكنز اللغوي في اللسن العربي لابن السكيت الاهوازي، سعى في نشره وتعليق حواشيه الدكتور أوغست هفنر، سنة الطبع ١٩٠٣م/ المطبعة: الكاثوليكية للابآء اليسوعيين في بيروت.

٥ كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة: الأولى: جُمادى الأولى ١٤٢٠/ الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

٥ كتاب سيبويه لعمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة: الأولى/ الناشر: دار الجيل-بيروت-لبنان.

٥ الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني/ الناشر: مكتبة الصدر - طهران.

حرف اللام:

٥ لسان العرب لابن منظور، سنة الطبع: محرم ١٤٠٥/ الناشر: نشر أدب الحوزة.

حرف الميم:

٥ مجموعة رسائل فقهية وأصولية للشيخ الأنصاري، و السيّد المجدد الشيرازي، والشيخ الشهيد النوري، والشيخ الكلانتر الطهراني، تحقيق: الشيخ عباس

الحاجياني، الطبعة: الأولى: ١٤٠٤/ الناشر: مكتبة المفيد-قم.

٥ المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني، سنة الطبع: ١٣٧٠-١٣٣٠ ش/ الناشر: دارالكتب الإسلامية-طهران.

٥ المحصول لفخر الدين الرازي، تحقيق: دكتور طه جابر فياض العلواني، الطبعة: الثانية: ١٤١٢/ الناشر: مؤسسةالرسالة - بيروت.

٥ مختصر المعاني للتفتازاني، الطبعة الأولى: ١٤١١/ الناشر : دارالفكر-قم.

٥ مستدرك الوسائل لميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق: مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م/ الناشر: مؤسسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث-بيروت-لبنان.

٥ مسالك الإفهام للشهيد الثاني، تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة: الأولى: ١٤١٣/ الناشر: مؤسسة المعارف الإسلامية-قم-إيران.

٥ مستدركات أعيان الشيعة للسيد حسن الأمين، سنة الطبع : ١٤٠٨ - ١٩٨٧ م/ الناشر: دار التعارف للمطبوعات.

٥ المستصفى للغزالي، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، سنة الطبع: ١٤١٧هـ-١٩٩٦ م/ الناشر : دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان.

٥ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي لأحمد بن محمد المقري الفيومي/ الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٥ المطول للتفتازاني، طبعة حجرية طبعة في عهد السلطان ناصر الدين غازي حدود سنة ١٢٧٤أو ١٢٧٥.

٥ معالم الدين وملاذ المجتهدين لحسن بن زين الدين العاملي، تحقيق: لجنة

التحقيق/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- المعتبر للمحقق الحلي، تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل/ إشراف: ناصر مكارم شيرازي، سنة الطبع: ١٤/ ٣/ ١٣٦٤ش/ الناشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم.
- معجم الرموز والإشارات، الشيخ محمد رضا المامقاني، الطبعة الأولى: ربيع الأول١٤١١هـ، قم المشرفة
- معجم التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي/ الناشر: دار الفضيلة.
- مفاتيح الأصول للسيد محمد الطباطبائي الكربلائي، طبعة حجرية.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، الطبعة: الثانية: ١٤٠٤/ الناشر: دفتر نشر الكتاب.
- مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن سليمان الكوفي، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، الطبعة: الأولى: محرم الحرام ١٤١٢/ الناشر: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية-قم المقدسة.
- مناهج الأخيار في شرح الإستبصار للسيد أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي/ الناشر: اسماعيليان.
- منية المريد في آداب المفيد والمستفيد للشهيد الثاني، تحقيق: رضا المختاري، الطبعة: الأولى: ١٤٠٩-١٣٦٨ ش/ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.
- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- المبسوط في فقه الإمامية للشيخ الطوسي، صححه وعلق عليه: السيد محمد تقي الكشفي/ الناشر: المكتبة الرضوية لأحياء الآثار الجعفرية.
- منية اللبيب في شرح التهذيب، للسيد ضياء الدين عبد الله بن محمد بن الأعرج الحسيني الحلي (والكتاب منسوب -كما هو شائع- للسيد عميد الدين أخ المصنف ومعروف بشرح العميدي) تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة: الأولى: ١٤٣١هـ.ق/ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المشرفة.
- المواقف للآيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة: الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م/ الناشر: دار الجيل.
- محجة العلماء للشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي، طبعة حجرية.
- مسند الشهاب لمحمد بن سلامة القضاعي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م/ الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- مرآة الكتب لثقة الاسلام التبريزي، تحقيق: محمد علي الحائري، الطبعة: الأولى: ١٤١٤/ الناشر: مكتبة آية الله المرعشي العامة- قم.
- الموسوعة الفقهية الميسرة للشيخ محمد علي الأنصاري، الطبعة: الأولى: ١٤١٥/ الناشر: مجمع الفكر الإسلامي.
- موسوعة طبقات الفقهاء للجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، اشراف: جعفر السبحاني، الطبعة: الأولى: ١٤١٨/ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- معجم المؤلفين لعمر كحالة، الناشر: مكتبة المثنى -بيروت- لبنان و دار إحياء التراث العربي -بيروت- لبنان.

حرف النون:

◊ نقباء البشر في القرن الرابع عشر (الجزء السادس عشر من كتاب طبقات أعلام الشيعة) للشيخ آقا بزرگ الطهراني، الطبعة الأولى: ١٤٣٠ هـ/ الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع.

◊ نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلّامة الحلي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى: ١٤٣١، قم المشرفة.

◊ نهاية المرام في علم الكلام للعلّامة الحلي، تحقيق: فاضل العرفان بإشراف الشيخ جعفر سبحاني، الطبعة الأولى: ١٤١٩/ الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

◊ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة: الرابعة: ١٣٦٤ ش/ الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع- قم- إيران.

حرف الهاء:

◊ هداية المسترشدين للشيخ محمد تقي الرازي/ الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

حرف الواو:

◊ وسائل الشيعة للحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الثانية: ١٤١٤/ الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.

◊ الوسيلة إلى نيل الفضيلة لابن حمزة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون/ إشراف: السيّد محمود المرعشي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٨/ الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

فهرس الآيات



فهرس المواضيع